

وضو میں چہرہ کے دائرے میں موجود داڑھی

کے سب بالوں کو دھونے کا وجوب

﴿حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب﴾



بِسْمِ اللَّهِ حَامِدًا وَمُصَلِّيًا

یہ بات دیکھنے میں آئی کہ بہت سے طلبہ جو دورہ حدیث کر کے فارغ ہوتے ہیں اُن کے ذہنوں میں یہ بات ہوتی ہے کہ وضو میں چہرہ دھوتے ہوئے گھنی داڑھی کے اُن بالوں کی اوپری اور ظاہری سطح پر پانی بہالینا کافی ہے جو چہرے کے دائرے کے اندر ہوں اور ظاہری سطح کے اندر جو بال چھپے ہوں اُن کا خلال کرنا سنت ہے۔ اس طرح سمجھنے کی وجہ مندرجہ ذیل ہیں :

1- فقہ کی درسی کتب مثلاً قدوری، کنز، شرح وقایہ اور ہدایہ میں دوسری روایات موجود ہیں جن سے رجوع ہو چکا ہے لیکن اختیار کردہ روایت مذکور نہیں ہے۔ اس لیے صاحب سعایہ لکھتے ہیں :

فَالْعُجْبُ مِنْ أَصْحَابِ مُتُونِ الْوَقَايَةِ وَالْكَنْزِ وَالْمُخْتَارِ وَالْمَجْمَعِ وَ
مُخْتَصَرِ الْقُدُورِيِّ ذَكَرَ الْمَرْجُوعَ عَنْهَا وَتَرَكَ الْمَرْجُوعَ إِلَيْهَا وَلِذَا لِكَ
لَمَّا تَنَبَّهَ عَلَيْهِ التَّمَرُّاشِيُّ ذَكَرَ وَجُوبَ الْغَسْلِ فِي تَنْوِيرِ الْأَبْصَارِ .

وقایہ، کنز، مختار، مجمع اور مختصر قدوری کے متون کے مصنفین پر تعجب ہے کہ انہوں نے مرجوع عنہا روایتیں تو ذکر کر لیں لیکن مرجوع الیہ روایت کو ذکر نہیں کیا۔ اور جب علامہ تمر تاشی کو اس پر تنبیہ ہوا تو انہوں نے اپنے متن تنویر الابصار میں داڑھی کے دھونے کے وجوب کو ذکر کیا۔

2- فقہ کی سب کتابوں میں داڑھی کے خلال کو سنت کہا ہے۔ اگر چہرے کی حد میں تمام بالوں کا دھونا واجب ہو تو پھر ان بالوں میں خلال کرنے کی کوئی وجہ نہیں رہ جاتی۔

3- امداد الاحکام ص 251 ج 1 میں ہے :

(i) جو پانی چہرہ پر ڈالا جاتا ہے اگر اُس سے داڑھی کے اوپر کے بال خوب تر ہو جاویں تو علیحدہ چلوانے کی ضرورت نہیں۔

(ii) گھنی داڑھی کے بیچ میں بال خشک رہیں تو کوئی حرج نہیں۔ اوپر کے بال تر ہو جانا چاہیے۔

4- مواجہہ میں داڑھی کے صرف اوپری سطح پر موجود بال آتے ہیں اندر کے چھپے ہوئے نہیں۔

5- مراقی الفلاح میں ہے یَجِبُ یَعْنِیْ یَفْتَرِضُ غَسْلُ ظَاهِرِ اللَّحِیَةِ الْكَثَّةِ اور ہدایہ میں ہے وَالْمَدَاخِلُ لَيْسَ بِمَحَلٍّ لَّهُ۔ دونوں کے ملانے سے یہ صورت بنتی ہے کہ گھنی داڑھی کی صرف ظاہری سطح پر جو بال ہیں اُن کا دھونا فرض ہے جبکہ اندر کے بال محل فرض ہی نہیں ہیں۔

لیکن ہم نے جب فقہ و فتاویٰ کی کتابوں کی طرف مراجعت کی تو ہمیں معاملہ مختلف نظر آیا یعنی یہ کہ چہرے کے دائرے میں آنے والے سب بالوں کا دھونا واجب ہے۔ ہاں اگر داڑھی ہلکی ہو تو نیچے کھال تک پانی پہنچانا ہوگا اور اگر داڑھی گھنی ہو تو کھال تک پانی پہنچانا فرض نہیں البتہ سب بالوں کو دھونا ہوگا۔ یہ بات مندرجہ ذیل عبارات سے واضح ہے۔

اگر یہ بات ثابت ہو جائے تو مذکورہ بالا امور کی تاویل اور جواب مشکل نہیں اس لیے ہم صرف اسی کو ثابت کرنے پر اکتفا کرتے ہیں :

1- دُرُخْتَار ص 74 ج 1 میں ہے :

وَعَسْلُ جَمِيعِ اللَّحْيَةِ فَرَضٌ يَعْنِي عَمَلِيًّا اَيْضًا عَلَى الْمَذْهَبِ الصَّحِيحِ الْمُفْتَى بِهِ الْمَرْجُوعُ اِلَيْهِ وَمَاعَدًا هَذِهِ الرَّوَايَةُ مَرْجُوعٌ عَنْهُ كَمَا فِي الْبَدَائِعِ .

صحیح، مفتی یہ اور مرجوع الیہ مذہب کے مطابق پوری داڑھی کا دھونا فرض عملی (یعنی واجب) ہے اور اُس روایت کے علاوہ جتنے اقوال ہیں سب سے رجوع ہو چکا ہے۔ رد المحتار میں ہیں :

(قَوْلُهُ جَمِيعُ اللَّحْيَةِ) بِكُسْرِ اللَّامِ وَفَتْحِهَا نَهْرٌ وَظَاهِرُ كَلَامِهِمْ أَنَّ

الْمُرَادُ بِهَا الشَّعْرُ النَّابِثُ عَلَى الْخَدَّيْنِ مِنْ عَذَارٍ وَعَارِضٍ وَالذَّقْنِ .

علامہ شامی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لحيہ سے مراد وہ بال ہیں جو کانوں کے سامنے اور زُخاروں پر اور ٹھوڑی پر اُگتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ جَمِيعُ اللَّحْيَةِ سے صرف اُوپر اُوپر کے بال مراد لینا اور اُن کے نیچے چھپے ہوئے بالوں کو جميع اللحية سے خارج کرنا بعید ہے۔

مرجوع عنہ روایات کی تفصیل علامہ شامی رحمہ اللہ یوں بتاتے ہیں :

(قَوْلُهُ وَمَاعَذَا هَذِهِ الرَّوَايَةِ) أَى مِنَ الرَّوَايَةِ مَسْحُ الْكُلِّ أَوِ الرَّبْعِ أَوِ الثُّلُثِ أَوْ مَا يَلَاقِي الْبَشْرَةَ أَوْ غَسْلُ الرَّبْعِ أَوِ الثُّلُثِ أَوْ عَدَمُ الْغَسْلِ وَالْمَسْحِ فَالْمَجْمُوعُ ثَمَانِيَّةٌ .

یعنی کل داڑھی کا مسح، تہائی داڑھی کا مسح، چوتھائی کا مسح، کھال کے ساتھ ملے ہوئے بالوں کا مسح، چوتھائی بالوں کو دھونا، تہائی بالوں کو دھونا، نہ دھونا، نہ مسح کرنا ان سات کے ساتھ دُرِ مختار والی پوری داڑھی کو دھونے والی روایت ملانے سے کل روایتیں آٹھ بنتی ہیں۔

2- عالمگیری ص 4 ج 1 میں ہے :

وَيُغَسَّلُ شَعْرُ الشَّارِبِ وَالْحَاجِبَيْنِ وَمَا كَانَ مِنْ شَعْرِ اللَّحْيَةِ عَلَى أَصْلِ الذَّقْنِ وَلَا يَجِبُ إِيصَالُ الْمَاءِ إِلَى مَنَابِتِ الشَّعْرِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ الشَّعْرُ قَلِيلًا تَبَدُّوا مِنْهُ الْمَنَابِتُ .

مونچھ اور بھوؤں کے بال اور وہ بال جو اصل ٹھوڑی پر ہیں اُن کو دھویا جائے گا اور بالوں کی جڑوں تک (یعنی کھال تک) پانی پہنچانا واجب نہیں ہے مگر جبکہ بال تھوڑے ہوں اور اُن کے جڑیں نظر آتی ہوں۔

3- مراقی الفلاح میں ہے :

يَجِبُ يَعْنِي يَفْتَرِضُ غَسْلُ ظَاهِرِ اللَّحْيَةِ الْكَثَّةِ وَهِيَ الَّتِي لَا تُرَى بِشَرِّهَا فِي أَصَحِّ مَا يُفْتَى بِهِ مِنَ التَّصَاوُفِ فِي حُكْمِهَا لِقِيَامِهَا مَقَامَ الْبَشْرَةِ

لِتَحُولِ الْفَرَضِ إِلَيْهَا.

گھنی داڑھی یعنی وہ جس کی کھال نظر نہیں آتی صحیح ترین مفتی بہ قول کے مطابق اُس کے ظاہر کو دھونا واجب ہے یعنی فرض ہے کیونکہ اب داڑھی کھال کے قائم مقام ہے اس لیے کہ فرض کھال سے داڑھی کی طرف منتقل ہوا ہے۔

داڑھی کے ظاہر سے کیا مراد ہے؟ علامہ طحاوی رحمہ اللہ اس کو بیان کرتے ہیں :

إِنَّمَا زَادَ الْمُصَنِّفُ لَفْظَ ظَاهِرٍ إِشَارَةً إِلَى أَنَّهُ لَا يَفْتَرِضُ غَسْلُ مَا تَحْتَ الطَّبَقَةِ الْعُلْيَا مِنْ مَنَابِتِ الشَّعْرِ . (ص ۳۴)

مصنف نے ظاہر کا لفظ بڑھایا اس طرف اشارہ کرنے کے لیے کہ داڑھی کے بالوں کے اوپری طبقہ کے نیچے جو بالوں کی جڑیں ہیں اُن تک پانی پہنچانا فرض نہیں ہے۔

اس بات کی تصریح سے کہ داڑھی کے بالوں کی جڑوں تک یعنی کھال تک پانی پہنچانا فرض نہیں منہوم مخالف سے یہ نکلا کہ جڑوں کے اوپر اوپر بالوں کے جو حصے ہیں جس کو طَبَقَةُ عُلْيَا کہا اُن تک پانی پہنچانا فرض ہے۔ غرض داڑھی کے ظاہر سے مراد جڑوں کے علاوہ بالوں کا حصہ ہے۔

4- اَلْمَتَانَةُ فِي مَرَمَةِ الْخَزَانَةِ ص 88 میں ہے :

فِي السَّرَاجِيَةِ أَيْضًا يُصَالُ الْمَاءُ إِلَى الشَّعْرِ الَّذِي يُوَارِي الذَّقْنَ وَالْخَدَّيْنِ فَرَضٌ وَالْمَاءُ مَا اسْتَرْسَلَ مِنْ شَعْرِ اللَّحْيَةِ لَا .

سراجیہ میں بھی ہے کہ اُن بالوں تک پانی پہنچانا فرض ہے جو رُخساروں اور ٹھوڑی کے متوازی ہوں اور جو ٹھوڑی سے نیچے لٹکے ہوئے ہوں اُن تک پانی پہنچانا فرض نہیں ہے۔

لیکن سحایہ میں یُوَارِي کے بجائے یُوَارِي ہے جس کا مطلب ہے کہ وہ بال جو ٹھوڑی اور رُخساروں کو چھپائے ہوئے ہوں اُن کو دھونا فرض ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ٹھوڑی اور رُخساروں پر موجود تمام بال ہی اُس کو چھپائے ہوئے ہوتے ہیں اور تمام بال ہی اُن کے متواری بھی ہوتے ہیں۔

5- حلبی کبیر ص 18 میں ہے :

وَأَظْهَرَ الرِّوَايَاتِ عَنْهُ غَسْلُ مَا يُلَاقِي الْبَشْرَةَ وَاخْتَارَهُ فِي الْمُحِيطِ

وَالْبَدَائِعِ . قَالَ فِي مِعْرَاجِ الدَّرَايَةِ وَهُوَ الْأَصَحُّ وَفِي الْفَتَاوَى الظَّهِيرِيَّةِ
وَبِهِ يُفْتَى . قَالَ فِي الْبَدَائِعِ عَنِ ابْنِ شُجَاعٍ إِنَّهُمْ رَجَعُوا عَمَّا سِوَى هَذَا
وَجَهَهُ إِنَّهُ لَمَّا سَقَطَ غَسْلُ مَا تَحْتَهُ انْتَقَلَ فَرَضُ الْغَسْلِ إِلَيْهِ كَالشَّارِبِ
وَالْحَاجِبِ حَيْثُ يَنْتَقِلُ فَرَضِيَّةُ غَسْلِ مَا تَحْتَهُمَا إِلَيْهِمَا .

امام صاحب سے جو اظہر روایت ہے وہ کھال سے ملے ہوئے بالوں کو دھونا ہے اور اُس
کو محیط اور بدائع میں اختیار کیا ہے۔ معراج الدرایہ میں ہے کہ یہی روایت اصح ہے اور
فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ اسی کا فتویٰ دیا جاتا ہے۔ بدائع میں ابن شجاع رحمہ اللہ سے
منقول ہے کہ ائمہ نے اس کے سوا باقی روایات سے رجوع کر لیا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ
جب گھنی داڑھی کے نیچے کھال کو دھونا ساقط ہو گیا تو دھونے کا فرض داڑھی کی طرف منتقل
ہو گیا جیسا کہ مونچھ اور بھوؤں میں اُن کے نیچے کی کھال کو دھونے کا فرض خود مونچھ اور
بھوؤں کو منتقل ہو گیا۔

ہم کہتے ہیں مَا يُلَاقِي الْبَشْرَةَ سے مراد کھال پر اُگنے والے بال ہیں البتہ اُن کی صرف اتنی
مقدار جو چہرے کے دائرے کے اندر ہو۔ اگر ہم یہ معنی نہ لیں تو مَا يُلَاقِي الْبَشْرَةَ کا مطلب بنے گا وہ بال
جو کھال کے ساتھ لگے ہوں اور وہ تو گھنی داڑھی میں چھپے ہوئے بال ہوتے ہیں ظاہری سطح پر نظر آنے والے
بال نہیں ہوتے۔

6 - سعاہ ص 47 ج 1 میں بعینہ عالمگیری والی عبارت ہے :

يُغَسَّلُ شَعْرُ الشَّارِبِ وَالْحَاجِبِينَ وَمَا كَانَ مِنْ شَعْرِ اللَّحْيَةِ عَلَى أَصْلِ
الدَّقْنِ وَلَا يَجِبُ إِصْصَالُهُ إِلَى مَنْابِتِ الشَّعْرِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَلِيلًا بِحَيْثُ
تَبْدُو الْمَنَابِتُ .

7 - بہشتی گوہر میں ہے :

(i) ”داڑھی یا مونچھ یا بھوئیں اگر اس قدر گھنی ہوں کہ کھال نظر نہ آئے تو اُس کھال کا
دھونا جو اس سے چھپی ہوئی ہے فرض نہیں ہے بلکہ وہ بال ہی قائم مقام کھال کے ہیں اِن

پر سے پانی بہا دینا کافی ہے۔“

یہاں یہ جو کہا کہ ”اِن پر سے پانی بہا دینا کافی ہے“ اِس کا یہ مطلب نہیں کہ بالوں کی ظاہری سطح پر پانی بہہ جائے تو کافی ہے بلکہ مراد ہے کہ کھال کے اوپر جو بال ہیں اُن کو دھونا کافی ہے اُن کے نیچے کھال تک پانی پہنچانا فرض نہیں۔ اِس کی وضاحت بہشتی گوہر ہی کے اگلے مسئلہ میں ہے۔

(ii) ”بھویں یا داڑھی مونچھ اگر اِس قدر گھنی ہوں کہ اِس کے نیچے کی کھال چھپ جائے اور نظر نہ آئے تو ایسی صورت میں اِس قدر بالوں کا دھونا واجب ہے جو حدِ چہرہ کے اندر ہیں۔ باقی بال جو حدِ مذکورہ سے آگے بڑھ گئے ہوں اُن کا دھونا واجب نہیں۔“

8 - امداد الفتاویٰ ص 5 ج 1 میں ہے :

اگر داڑھی ایسی ہو جس کے اندر جلدِ وجہ کی نظر آتی ہو وہاں تو اُس جلد کا بھی دھونا فرض ہے اور اگر جلدِ مستور ہو تو جس قدر حدِ وجہ اور دائرہ وجہ سے نیچے لٹکی ہو اُس کا مسح سنت ہے اور جو دائرہ حدِ وجہ کے اندر ہو کہ اگر اُس بال کو پکڑ کر کھینچا جائے تو وجہ سے باہر نہ رہے تو اُس میں کئی روایتیں ہیں۔ ایک روایت وہ بھی ہے جو شرح وقایہ میں ہے لیکن صحیح روایت یہ ہے کہ سب کا دھونا فرض ہے۔“

9 - مولانا عبدالحی فرنگی محلی رحمہ اللہ کی کتاب نفع المفتی والوسائل ص 25, 26 میں ہے :

سَوَالُ اَيِّ مُلْتَحٍ مُتَوَضِّعٍ يَجِبُ عَلَيْهِ غَسْلُ مَنَابِتِ اللَّحْيَةِ فِي الْوُضُوءِ
اَقُولُ هُوَ مَنْ كَانَتْ لِحْيَتُهُ قَلِيلَةً الشَّعْرِ بِحَيْثُ تَبْدُو مَنَابِتُهُ نَصَّ عَلَيْهِ
الْبُرْجَنْدِيُّ فِي شَرْحِ النِّقَايَةِ اَمَّا مَنْ كَانَتْ لِحْيَتُهُ سَائِرَةً لِلْمَنَابِتِ يَكْفِي
لَهُ اَنْ يَغْسِلَ جَمِيعَ اللَّحْيَةِ وَفِي مَوَاهِبِ الرَّحْمَنِ وَجُوبُ ظَاهِرِ
اللَّحْيَةِ الْكَثَّةِ اَصَحُّ مَا يَفْتَى بِهِ وَمَا هُوَ الْمُعْتَمَدُ الْمُصَحَّحُ هُوَ اَنْ
غَسَلَ جَمِيعَ مَا يَسْتُرُ الْبَشْرَةَ فَرَضٌ .

”اِس سوال کے جواب میں کہ کون سے شخص کو داڑھی کے بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچانا فرض ہے مولانا رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس کے بال اتنے کم ہوں کہ بالوں کی جڑیں نظر

آتی ہوں اُس کو جڑوں تک پہنچانا فرض ہے اور جس کی داڑھی گھنی ہو کہ اُس نے جڑوں کو چھپایا ہوا ہو اُس کے لیے یہ کافی ہے کہ وہ چہرے کے دائرے میں آنے والی پوری داڑھی (کے بالوں) کو دھوئے اور مواہب الرحمن میں ہے کہ گھنی داڑھی (کی جڑوں کو چھوڑ کر اُس) کے ظاہری بالوں کو دھونا واجب ہے یہی اصح اور مفتی یہ ہے۔ اور جو معتد اور صحیح قول ہے وہ یہ ہے کہ اُن تمام بالوں کو دھونا فرض ہے جو کھال کو چھپائے ہوئے ہیں۔“

ہم کہتے ہیں کہ ٹھوڑی اور رُخساروں کو چھپانے والے بال صرف اُوپر والی سطح کے نہیں ہوتے بلکہ اُوپر کے اور اندر کے سب ہی ہوتے ہیں اور اگر یہ بات تسلیم نہ ہو تو ساتر ہونے میں اذیت صرف اندر کے چھپے ہوئے بالوں کو حاصل ہے باہر کے بالوں کو نہیں۔

10 - سعاہ ص 96 ج 1 میں ہے :

فَقَالَ الْحَلَوَائِيُّ إِمْرَارُ الْمَاءِ عَلَى جَمِيعِ ظَاهِرِ اللَّحْيَةِ شَرْطٌ فَإِنَّ مُحَمَّداً قَالَ إِنَّمَا مَوْضِعُ الْوُضُوءِ مِنَ اللَّحْيَةِ مَا ظَهَرَ مِنْهَا.... وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ يُمَرُّ الْمَاءُ عَلَى ظَاهِرِهَا كَذَا فِي الْمُجْتَبَى. وَفِيهِ أَيْضًا إِنْ كَانَ قَبْلَ نَبَاتِ اللَّحْيَةِ يَفْتَرِضُ غَسْلُ كُلِّهِ وَإِذَا نَبَتَ سَقَطَ غَسْلُ مَا تَحْتَهَا وَذَكَرَ شَمْسُ الْأَيْمَةِ الْحَلَوَائِيُّ فِي شَرْحِ الْأَصْلِ مَا يَدُلُّ عَلَى الْإِتِّفَاقِ فَقَالَ إِذَا كَانَتِ اللَّحْيَةُ خَفِيفَةً يَرَى الْبَشْرَةَ تَحْتَ الشَّعْرِ فَإِصْالُ الْمَاءِ إِلَى الْبَشْرَةِ غَيْرُ سَاقِطٍ وَإِلَّا سَقَطَ وَفِي مُحِيطِ رَضِيَ الدِّينِ السَّرْحَسِيُّ أَشَارَ مُحَمَّداً فِي الْأَصْلِ إِلَى أَنَّهُ يَجِبُ غَسْلُ كُلِّهِ فَإِنَّهُ قَالَ مَوْضِعُ الْوُضُوءِ مَا ظَهَرَ مِنْهُ وَهَذَا الشَّعْرُ ظَاهِرٌ وَهُوَ الْأَصْلُ لِأَنَّهُ قَامَ مَقَامَ الْبَشْرَةِ فَتَحَوَّلَ فَرَضُ الْبَشْرَةِ إِلَيْهِ كَمَا فِي شَعْرِ الْحَاجِبِينَ انْتَهَى.

شمس الائمہ حلوائی رحمہ اللہ نے کہا کہ پوری ظاہری داڑھی پر پانی بہانا (یعنی کھال پر موجود بالوں کو دھونا) شرط ہے کیونکہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وضو کی جگہ

داڑھی کے وہ بال ہیں جو ظاہر ہیں (برخلاف جڑوں کے)..... اور صحیح یہ ہے کہ آدمی ظاہر داڑھی پر پانی بہائے ایسے ہی مجتبیٰ میں ہے۔ اور اس میں یہ بھی ہے کہ داڑھی نکلنے سے پہلے پورے چہرے کو دھونا فرض ہے اور جب داڑھی نکل آئے تو داڑھی کے نیچے کھال کو دھونا ساقط ہو جاتا ہے۔..... اور شرح الاصل میں شمس الائمہ حلوائی رحمہ اللہ نے وہ بات ذکر کی جو اتفاق پر دلیل ہے یعنی انہوں نے کہا کہ جب داڑھی خفیف ہو کہ بالوں کے نیچے کی کھال نظر آتی ہو تو کھال تک پانی بہانا فرض ہے اور اگر کھال نظر نہ آتی ہو تو اُس تک پانی بہانا ساقط ہو جاتا ہے۔..... اور رضی الدین سرخسی رحمہ اللہ کی محیط میں ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے الاصل میں اس طرف اشارہ کیا کہ داڑھی کے تمام بالوں کا دھونا واجب ہے کیونکہ انہوں نے فرمایا وضو کی جگہ داڑھی کے بال ہیں جو ظاہر ہوں اور داڑھی کے تمام بال ظاہر ہیں اور یہی اصل ہے کیونکہ بال اب کھال کے قائم مقام ہیں۔ تو کھال سے متعلق فرض بالوں کی طرف منتقل ہو گیا جیسا کہ بھوؤں میں حکم ہے۔

سعیہ میں ہے :

اَلتَّخْلِيْلُ ، جَعْلُ الشَّيْءِ فِي حِلِّ الشَّيْءِ خَلَّلَ الرَّجُلُ لِحْيَتَهُ ، اَوْ صَلَ
الْمَاءَ اِلَى خِلَالِهَا وَهُوَ الْبَشْرَةُ الَّتِي مِنَ الشَّعْرَاتِ .

خلال کرنے کا مطلب ہے ایک شے کے اندر دوسری شے داخل کرنا اور ”آدمی نے اپنی داڑھی کا خلال کیا“ کا مطلب ہے اُس نے داڑھی کے اندر جو کہ داڑھی کے بالوں کے درمیان کی کھال ہے اُس تک پانی پہنچایا۔

بنایہ میں ہے :

وَقِيلَ هُوَ (اَنْ تَخْلِيْلُ اللَّحْيَةِ) سُنَّةٌ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ جَائِزٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ
وَمُحَمَّدٍ رَحِمَهُمُ اللَّهُ۔

اور کہا گیا ہے کہ داڑھی کا خلال امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سنت ہے جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک جائز ہے۔

ان دو حضرات کی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے خلاف یہ دلیل ہے :

لَاَنَّ السُّنَّةَ اِكْمَالُ الْفَرْضِ فِي مَحَلِّهِ (اَيِ السُّنَّةُ فِي الْوُضُوْءِ اِكْمَالُ الْفَرْضِ فِي مَحَلِّهِ كَتَخْلِيْلِ اَصَابِعِ الرَّجْلَيْنِ وَالْمَضْمَضَةِ وَالْاِسْتِنْشَاقِ لَاَنَّ الْقَمَّ وَالْاَنْفَ مِنَ الْوَجْهِ فِي وَجْهِ وَلَا كَذَلِكَ مَا تَحْتَ اللَّحْيَةِ لِسُقُوْطِهِ بِنَبَاتِ اللَّحْيَةِ) وَالِدَّاخِلُ (اَيِ فِي اللَّحْيَةِ) لَيْسَ بِمَحَلٍّ لَهُ (اَيِ لِلْفَرْضِ لَهُ) لِعَدَمِ وُجُوْبِ اِيْصَالِ الْمَاءِ اِلَيْهِ بِالْاِتِّفَاقِ .

کیونکہ سنت محل فرض میں فرض پورا کرنے کو کہتے ہیں مثلاً پاؤں کی انگلیوں کے درمیان کا خلال کرنا اور کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا کیونکہ منہ اور ناک ایک وجہ سے چہرہ میں داخل ہیں جبکہ داڑھی کے نیچے کی کھال محل فرض نہیں ہے کیونکہ داڑھی نکلنے سے اُس کا دھونا ساقط ہو گیا ہے اور داڑھی کے نیچے کی کھال محل فرض نہیں ہے کیونکہ اُس تک پانی پہنچانا بالاتفاق واجب نہیں ہے۔

یہاں دو طرح سے دلیل بنتی ہے :

1 - دَاخِلُ اللَّحْيَةِ سے مراد داڑھی کے نیچے کی کھال ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ جوہرہ میں جو یہ کہا کہ وَأَمَّا اللَّحْيَةُ فَدَاخِلُ الشَّعْرِ لَيْسَ بِمَحَلٍّ الْفَرْضِ تو یہاں بھی داخل شعر سے مراد داڑھی کے بالوں کے نیچے کی کھال ہے۔

2 - داڑھی کے نیچے کی کھال محل فرض نہیں ہے تو کھال کے اوپر جو بال ہیں لیکن مزید اوپر کے بالوں کے نیچے چھپے ہوں وہ تو محل فرض ہوئے ورنہ پھر محل فرض نہ ہونے میں محض کھال کی تخصیص کرنی صحیح نہ ہو۔

حاصل کلام :

حاصل کلام یہ امور ہیں :

1 - ہلکی اور گھنی داڑھی کے حکم کے درمیان یہ فرق کیا گیا ہے کہ ہلکی داڑھی کے درمیان نظر آنے والی کھال اور بالوں کی جڑوں کو دھونا فرض ہے جبکہ گھنی داڑھی میں کھال تک اور بالوں کی جڑوں تک پانی پہنچانا فرض نہیں ہے۔

2 - دُرِّمَخْتَارِ میں غَسْلُ جَمِيعِ اللَّحْيَةِ یعنی پوری داڑھی کو دھونا فرض کیا ہے جبکہ مراقی الفلاح میں ظَاہِرُ اللَّحْيَةِ الْكُتَّهِ کے بارے میں علامہ طحطاوی رحمہ اللہ نے بتایا کہ ظاہر کی قید اس لیے لگائی تاکہ بالوں کی جڑیں حکم سے نکل جائیں اور جڑوں سے اُوپر کے سب بالوں کو دھونے کا حکم ہے اور بنایہ کے مطابق دَاخِلٌ فِی اللَّحْيَةِ سے بھی مراد بالوں کی جڑیں ہیں۔

3 - مَا يَلَاقِي الْبَشْرَةَ اور مَا يَسْتُرُ بَلْکَ جَمِيعُ مَا يَسْتُرُ الْبَشْرَةَ کے الفاظ صرف سامنے نظر آنے والے بالوں پر دلالت نہیں کرتے بلکہ چہرے کے تمام بالوں پر دلالت کرتے ہیں۔

4 - مَجْتَبٰی میں ہے اِذَا كَانَ قَبْلَ نَبَاتِ اللَّحْيَةِ يَفْتَرِضُ غَسْلُ كُلِّهِ وَاِذَا نَبَتْ سَقَطَ غَسْلُ مَا تَحْتَهَا یعنی گھنی داڑھی آنے سے پہلے پورے چہرے کو دھونا فرض ہے اور گھنی داڑھی نکلنے کے بعد داڑھی کے نیچے کو (جو کہ کھال ہے اندر کے بال نہیں جو کہ خود داڑھی ہے) دھونا ساقط ہو جاتا ہے۔
 اِن اُمور سے معلوم ہوا کہ امداد الاحکام کی یہ بات کہ ”گھنی داڑھی کے بچ میں بال خشک رہیں تو حرج نہیں“ کمزور بات ہے۔

ہویڈیو اور سی ڈی سے سکرین پر حاصل شدہ صورت کا حکم

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾



چند دن پہلے اس موضوع پر دارالعلوم کراچی کا متفقہ فتویٰ پڑھنے کو ملا پھر ذوالحجہ 1429ھ کے البلاغ میں مولانا زاہد الراشدی صاحب اور جامعہ امدادیہ فیصل آباد کے مولانا زاہد صاحب کے شائع شدہ مضامین نظر سے گزرے۔ جون 2008ء کے محدث میں جامعہ اشرفیہ کے مولانا یوسف خان صاحب کا مضمون دیکھ چکا تھا۔ یہ سب حضرات ویڈیو اور سی ڈی سے سکرین پر حاصل شدہ صورت کو تصویر نہیں مانتے۔ ہمیں ان حضرات سے اتفاق نہیں ہوا اور مناسب معلوم ہوا کہ ہم واضح دلائل کے ساتھ اپنا موقف بھی پیش کر دیں اور ضروری وضاحتیں بھی کر دیں و ما عیلنا الا البلاغ۔ (عبدالواحد غفرلہ)

بِسْمِ اللّٰهِ حَامِدًا وَ مُصَلِّيًا !

ایک وقت تھا کہ کسی سطح پر کسی صورت کے بننے یا بنانے کے اعتبار سے دو صورتیں ہوتی تھیں :

1- ناپائیدار عکس جو کسی کی صنعت کے بغیر پانی پر یا آئینہ پر خود بخود بنتا ہے اور شے کے سامنے سے

ہٹ جانے پر خود بخود ختم ہو جاتا ہے۔

2- کاغذ یا کپڑے یا کسی اور چیز پر پائیدار نقش بنایا جائے جس کی بقاء کا مدار عکس کے خلاف

ذی صورت کے سامنے ہونے نہ ہونے پر نہ ہو۔

کسی جاندار کی صورت گری کی پہلی صورت یعنی کسی جاندار کو مثلاً آئینہ کے سامنے کھڑا کرنا بلا اتفاق جائز ہے جبکہ دوسری صورت یعنی کاغذ یا کپڑے وغیرہ پر کسی بھی طریقے سے کسی جاندار کا پائیدار نقش بنانا برصغیر کے ہمارے علماء کے نزدیک بالاتفاق ناجائز ہے۔

اور بنیادی طور پر یہی دو صورتیں ہیں اور ان کے علاوہ کوئی تیسری صورت نہیں ہے لیکن جدید زمانے میں صورت گری کے دو نئی صورتیں سامنے آئیں :

پہلی صورت :

فلم کی نیکٹیو (Negative) ریل پر بنائی ہوئی تصویروں میں سے روشنی گزار کر سامنے سکرین پر اُس کا عکس ڈالا جائے۔ نیکٹیو فلم پر تصویر کا ہونا تو واضح ہے لیکن اُس میں سے روشنی گزار کر سکرین پر تصویر کا عکس ڈالنا کیا حکم رکھتا ہے؟ اس کو ہم آگے بیان کریں گے۔

دوسری صورت :

ڈیجیٹل (Digital) کیمرے کے ذریعہ سے پہلے ویڈیو ٹیپ یا سی ڈی (Computer Disc) تیار کی جاتی ہے جس میں کوئی تصویر نہیں ہوتی بلکہ برقی ذرات یا شعاعی اعداد و شمار ایک ترتیب سے محفوظ ہو جاتے ہیں پھر وی سی آر VCR کے ذریعہ ویڈیو ٹیپ کو چلا کر اور کمپیوٹر سے سی ڈی کو چلا کر مطلوبہ منظر کو سکرین پر لایا جاتا ہے۔ سکرین پر دیکھے جانے والے منظر کا نقش پائیدار نہیں ہوتا بلکہ جونہی ویڈیو اُور سی ڈی کا سکرین سے رابطہ ختم کیا جاتا ہے تو سکرین خالی ہو جاتی ہے۔

غرض پہلی صورت کے برخلاف اس صورت میں اوّل تو ٹیپ یا ڈسک پر سرے سے تصویر نہیں ہوتی دوسرے اس کو چلانے پر سکرین پر صورت تو نظر آتی ہے لیکن اُس کا نقش پائیدار نہیں ہوتا۔ اوپر ہم بتا چکے ہیں کہ بنیادی طور پر دو ہی صورتیں ہیں یا تو عکس یا تصویر۔ اب ہمیں دیکھنا ہے کہ ویڈیو ٹیپ یا سی ڈی سے سکرین پر حاصل شدہ صورت یا منظر عکس کے ساتھ لاحق ہے یعنی عکس کے حکم میں ہے یا تصویر کے ساتھ لاحق اور اُس کے حکم میں ہے۔ اس کو جاننا دو مقدموں پر موقوف ہے۔

مقدمہ نمبر 1 : تصویر کیا ہوتی ہے؟

عکس وہ ہوتا ہے جو خود بخود بنے آئینہ میں یا پانی پر یا پی دی سکرین پر جبکہ لائیو پروگرام ہو یا متعدد آئینوں کو ایک خاص ترتیب میں رکھ کر دُور تک عکس کو لے جانا ہو ان میں عکس بننا کسی کے عمل کا محتاج نہیں ہوتا۔ یہ تو ہے کہ آپ کسی کے سامنے آئینہ رکھ دیں یا پی دی کے لائیو پروگرام کا سیٹ اپ تیار کر دیں یا متعدد آئینوں کو ایک ترتیب سے رکھ دیں یہ عمل آپ کا ہوگا لیکن عکس آنے میں آپ کا کوئی عمل نہیں ہوتا جب ڈو عکس آئینہ اور سیٹ اپ کے سامنے ہوں گے تو عکس خود بخود بنے گا اور ڈو عکس کے سامنے سے ہٹ جانے سے عکس ختم ہو جائے گا

اس کے برخلاف تصویر میں عکس کو بنایا جاتا ہے یا خود بنے ہوئے عکس کو محفوظ کیا جاتا ہے مثلاً آئینہ میں بنے ہوئے عکس کو روغنِ پینٹ وغیرہ لگا کر محفوظ کیا جاسکتا ہے۔ کیمرہ سے لی گئی فوٹو کے بارے میں بحث سے یہ بات ثابت ہے کہ طریقہ کار کو اہمیت حاصل نہیں ہے لہذا عکس بنانا کسی بھی طریقہ سے ہو اس سے فرق نہیں پڑتا پہلے دور میں عکس بنانے کا صرف ایک طریقہ تھا یعنی یہ کہ وہ پائیدار ہو اس لیے فقہاء نے عکس اور تصویر میں فرق اس کی پائیداری کی بنیاد پر کیا، اب ہمارے دور میں عکس بنانے کا ایک نیا طریقہ ایجاد ہوا ہے جس میں بنایا ہوا عکس پائیدار نہیں ہوتا لیکن وہ عکس بہر حال بنایا جاتا ہے بنائے بغیر وہ عکس نہیں بنتا۔ ڈو عکس کو ٹی وی سکرین یا کمپیوٹر سکرین کے سامنے کھڑا کر دیجیے کچھ عکس نہیں بنے گا اب آپ ویڈیو کیمرہ لیجیے اور ویڈیو ٹیپ تیار کیجیے پھر اُس ٹیپ کو وی سی آر پر چلائیے تو آپ کو اس سکرین پر منظر اور عکس نظر آئے گا، یہ عکس خود بخود نہیں بنا آپ کے بنانے سے بنا ہے اور آپ نے اس کا سبب محفوظ کر لیا ہے اور جب چاہیں عکس کو دیکھ سکتے ہیں لہذا تصویر بنانے یا عکس بنانے کی آج کے اعتبار سے دو صورتیں ہوں گی : ایک پائیدار اور دوسری ناپائیدار۔

حدیث میں جاندار کی صورت بنانے کے عمل کو مضامات یعنی اللہ تعالیٰ کی صورت گری کی صفت کے ساتھ مشابہت کہا گیا ہے اصل چیز عکس بنانے کا عمل ہے اس کی اس حدیث سے بھی تائید ہوتی ہے :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذَهَبَ يَخْلُقُ كَخَلْقِي الْخ (بخاری و مسلم)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ بتاتے ہوئے سنا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں اُس شخص سے بڑھ کر ظالم کون ہوگا جو میری بنائی ہوئی (جاندار کی) صورت کی طرح صورت بنانے لگے۔

اس حدیث میں پائیدار اور ناپائیدار کے فرق کے بغیر مشابہت کرنے کے عمل کو ذکر کیا ہے جو دونوں صورتوں میں یکساں ہے۔

علاوہ ازیں تصویر بنائی جا چکی ہو تو اب مسئلہ اس کے استعمال کا رہ جاتا ہے کہ اگر احترام کی جگہ میں ہو تو ناجائز اور توہین کی جگہ میں ہو تو جائز۔ اصل مسئلہ تصویر بنانے کے عمل کا ہے اور عمل عکس بنانے کی دونوں صورتوں میں یکساں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ تصویر سازی یعنی عکس بنانے کے دو طریقے ہیں: ایک پائیدار اور دوسرا غیر پائیدار اور تصویر یعنی بنائے ہوئے عکس میں پائیدار اور غیر پائیدار دونوں شامل ہیں۔

مقدمہ نمبر 2: آئینے کے عکس اور سکرین پر وڈیو اور سی ڈی کے ذریعہ حاصل شدہ صورت میں فرق :

(1) ویڈیو اور سی ڈی میں صنعت ہوتی ہے اور آدمی کے اختیار سے ہوتی ہے جبکہ عکس میں ایسا نہیں

ہوتا۔

(2) سکرین پر جب چاہے صورت لانے (Produce کرنے) کے لیے ویڈیو یا سی ڈی میں

اس کے اسباب کو محفوظ کر لیا جاتا ہے، آئینہ کے عکس میں ایسا نہیں ہوتا۔

(3) سی صورت کے غائب ہونے کے باوجود جب چاہے سکرین پر صورت کو ظاہر (Produce)

کیا جاسکتا ہے، عکس میں ایسا نہیں ہوتا۔

(4) سکرین پر جتنی طویل مدت چاہے صورت کو برقرار رکھ سکتے ہو چاہے تو دائمی طور پر رکھو، عکس میں

ایسا نہیں ہوتا۔

(5) ویڈیو اور سی ڈی میں عمل و صنعت کی وجہ سے مضامین کا معنی پایا جاتا ہے، عکس میں ایسا

نہیں ہوتا۔

(6) ٹی وی کے لائیو (Live) پروگرام میں واضح طور پر عکس ہوتا ہے اس کے مقابلے میں ویڈیو

اور سی ڈی کے ذریعہ تحصیل صورت میں عمل کہیں زیادہ ہے لہذا وہ عکس سے قطعی مختلف ہے۔

(7) حدیث میں ہے کہ ہم ان پڑھ امت ہیں اس لیے شریعت کے احکام کا مدار فطری طریقوں پر

ہونا چاہیے۔ ویڈیو اور سی ڈی بنانے اور اس سے صورت حاصل کرنے کے عمل کو دیکھ کر یہ حکم لگانا کہ یہ آئینہ کے

عکس سے مختلف ہے فطری طریقہ ہے اس فطری طریقہ کو چھوڑ کر بلاوجہ سائنسی تدقیقات کی بنیاد پر اس کو آئینہ

کے عکس کی طرح سمجھنا حدیث کے خلاف ہے۔

ویڈیو اور سی ڈی سے حاصل شدہ صورت کا حکم :

اوپر کے دو مقدموں کو سمجھ لینے کے بعد یہ نتیجہ نکالنا مشکل نہیں کہ ویڈیو اور سی ڈی سے حاصل شدہ

صورت یا تو خود تصویر ہے یا تصویر کے زیادہ قریب ہے اور حکم میں اس کے ساتھ لاحق ہے۔

تنبیہ 1 :

یہ بات اہم ہے کہ ویڈیو یا سی ڈی بنانا بذاتِ خود مطلوب و مقصود نہیں ہے بلکہ اس سے اصل مقصود سکرین پر صورت کو ظاہر کرنا ہے۔ لہذا ویڈیو یا اُرسی ڈی بنانے سے لے کر سکرین پر ظاہر کرنے تک مقصد کے اعتبار سے ایک عمل ہے۔ مقصد کو نظر انداز کر کے اس عمل کو مختلف ٹکڑوں میں تقسیم کرنا اور ہر ٹکڑے کو مستقل اور علیحدہ مقصود سمجھ کر مسئلہ کو دیکھنا درست نہیں۔ مشہور فقہی ضابطہ ہے **الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا** لہذا ویڈیو ٹیپ اور سی ڈی بنانے کے عمل کو سکرین پر ظاہر کی جانے والی صورت سے علیحدہ نہیں کیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ ذی صورت کی صورت کو اس طرح محفوظ کیا ہے کہ ذی صورت کی عدم موجودگی میں بھی جب چاہیں اُس کی صورت کو حاصل کر سکیں۔ اس پہلو سے بھی ویڈیو یا اُرسی ڈی سے حاصل شدہ صورت کا غد کی تصویر کے زیادہ قریب ہے اور اسی کے ساتھ لاحق ہونے کے مناسب ہے۔

تنبیہ 2 :

انہی مذکورہ وجوہ کی بنا پر اُوپر ہم نے جس نیکیو فلم کی ریل کا ذکر کیا تھا کہ جس میں سے روشنی گزار کر سکرین پر تصویروں کا عکس ڈالا جاتا ہے وہ عکس بھی تصویر ہی کے حکم میں ہے۔

دواہم وضاحتیں :

پہلی وضاحت :

مولانا زاہد الراشدی صاحب مدظلہ نے ذوالحجہ 1429ھ کے البلاغ میں چھپے ہوئے اپنے مضمون میں حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے فتوے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اُن کے نزدیک بھی ٹی وی سکرین پر نظر آنے والی نقل و حرکت پر تصویر کا اطلاق نہیں ہوتا۔ انہوں نے حضرت مفتی صاحب کی یہ بات تو نقل کی کہ ”تصویر کھینچنا اور کھینچوانا ناجائز ہے خواہ دستی ہو یا عکسی دونوں تصویریں ہیں اور تصویر کا حکم رکھتی ہیں“ لیکن پھر اُن کے اس فتوے کو نقل کر کے کہ :

”سنیما اگر اخلاق سوز اور بے حیائی کے مناظر سے خالی ہو اور اُس کے ساتھ گانا بجانا اور

ناجائز امر نہ ہو تو فی حد ذاتہ مباح ہوگا۔“

مولانا زاہد الراشدی صاحب نے یہ مطلب نکالا کہ :

”تصویر اور سکرین دونوں کے بارے میں حضرت مفتی صاحبؒ کے ارشادات کا مطالعہ کیا جائے تو اس کے سوا کچھ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ تصویر اور سکرین دونوں کو الگ الگ سمجھتے تھے۔ اُن کے نزدیک سکرین پر تصویر کا اطلاق نہیں ہوا اور اگر دیگر ممنوعہ اُمور سے خالی ہو تو سکرین فی حد ذاتہ مباح کا درجہ رکھتی ہے۔“

ہم کہتے ہیں :

حضرت مفتی کفایت اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ کے فتوے سے مذکورہ مطلب نکالنا بہر حال درست نہیں کیونکہ اُن کے زمانے میں سینما کی فلم کی ریل نیگیٹو کی صورت میں ہوتی تھی جس پر واضح طور سے تصویر کے نقش ہوتے تھے اور جاندار کی تصویر چھوٹی ہو یا بڑی اُس کو بنانا بالاتفاق ناجائز ہے۔ تو جب سینما کی سکرین پر آنے والی جاندار کی صورت اُس کی تصویر بنانے پر موقوف تھی تو مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات سے یہ مطلب کیسے نکل سکتا ہے کہ وہ اپنے زمانے کی سکرین پر دکھائی جانے والی نیگیٹو فلم بنانے کو جائز سمجھتے ہوں گے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ یہ احتمال ہے کہ مفتی صاحبؒ ”نیگیٹو فلم کو جائز نہ سمجھتے ہوں گے لیکن اُس کے بننے کے بعد سکرین پر حاصل شدہ صورت کو تصویر بھی نہ سمجھتے ہوں گے تو ہم جواب میں کہتے ہیں :

1- مفتی صاحبؒ کے کلام میں اس احتمال پر کوئی صراحت یا دلائل نہیں ہے۔

2- اس کے بارے میں ہم اُپر وضاحت کر چکے ہیں کہ وہ بھی تصویر کے حکم میں ہے۔

رہا سینما کے فی حد ذاتہ مباح ہونے کا معاملہ تو یہ ہمیں بھی تسلیم ہے۔ سینما فلم جو جاندار کی تصویر سے اور گانے بجانے سے خالی ہو اور جس میں کوئی ناجائز امر بھی نہ ہو، وہ بلاشبہ مباح ہے۔ فلم کے ذریعہ سے جغرافیہ، تاریخ اور سائنس کے مضامین سیکھے جاسکتے ہیں۔ جاندار کو بھی بغیر سراور چہرے کے دکھایا جاسکتا ہے۔ ٹی وی، وی سی آر اور سی ڈی کا بھی یہی حکم ہے کہ وہ فی حد ذاتہ مباح ہیں جبکہ اُن کے پروگرام جاندار کی تصویر سے خالی ہوں، اسی پر مولانا زاہد الراشدی صاحب کی ذکر کردہ مفتی جمیل احمد صاحب تھانوی رحمہ اللہ کی یہ عبارت بھی محمول ہے :

”ان کا (یعنی ٹی وی، وی سی آر کا) حکم آلاتِ لہو و لعب اور گانے کے آلات کا نہیں ہو سکتا

کہ جس پر نیک کاموں کی بے حرمتی بنتی ہو۔ اِن میں ہر مباح کام بھی جائز اور نیک کام بھی جائز ہے۔“ (مجلّہ البلاغ ذوالحجہ 1429ھ)

اور اسی پر مولانا ادریس کاندھلوی رحمہ اللہ کا یہ کلام بھی محمول ہے :

”یہ (ٹی وی سکرین) چاقو ہے اِس سے خربوزہ کا ٹوگے تو جائز ہے اور کسی کا پیٹ پھاڑو گے تو ناجائز ہے۔“ (مجلّہ البلاغ ذوالحجہ 1429ھ)

دوسری وضاحت :

دارالعلوم کراچی کے رمضان 1429ھ میں جاری کیے گئے فتوے میں جاندار کی تصویر کے بارے میں فقہاء کی آراء کو اِس طرح بیان کیا گیا ہے :

”اگر تصویر مجسموں کی شکل میں ہو اور اُس کے وہ تمام اعضاء موجود ہوں جن پر زندگی کا انحصار ہوتا ہے۔ نیز وہ تصویر بہت چھوٹی بھی نہ ہو اور گڑیوں کی قسم سے بھی نہ ہو تو اُس کے حرام ہونے پر پوری اُمت کا اتفاق ہے یعنی اُس کا بنانا اور استعمال کرنا بالاتفاق حرام اور ناجائز ہے اِس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔

لیکن اگر تصویر مجسموں کی شکل میں نہ ہو بلکہ وہ کاغذ یا کپڑے وغیرہ پر اِس طرح بنی ہوئی ہو کہ اُس کا سایہ نہ پڑتا ہو تو اُس کے بارے میں ائمہ کرام کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ جمہور فقہاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ کا موقف اِس میں بھی یہی ہے کہ یہ بھی ناجائز ہے البتہ امام مالک رحمہ اللہ سے ایسی تصویر کے جائز اور ناجائز ہونے کی دونوں روایتیں منقول ہیں۔ اِس لیے علماء مالکیہ کے یہاں اِس مسئلہ میں اختلاف ہے۔

بعض مالکیہ ایسی تصویر کو بغیر کسی کراہت کے مطلقاً جائز قرار دیتے ہیں خواہ وہ موضع امتہان میں ہو یا نہ ہو۔ مالکیہ میں سے جو حضرات اِن تصاویر کے جائز ہونے کا فتویٰ دے رہے ہیں اُن میں بہت سے بڑے بڑے محققین علماء بھی شامل ہیں۔ علامہ ابن القاسم مالکی رحمہ اللہ، علامہ درریر مالکی، علامہ ابی مالکی، وغیرہ جلیل القدر محققین قابل ذکر ہیں۔

حنابلہ کے یہاں بھی کپڑے یا پردے پر بنی ہوئی تصویر کے جائز اور ناجائز ہونے کی دونوں روایتیں موجود ہیں۔..... علامہ ابنِ قدامہ حنبلی رحمہ اللہ نے ”الْمُغْنَى“ میں اور علامہ ابن حجر ؟ فی رحمہ اللہ نے ”فَتْحُ الْبَارِئِ“ میں حنابلہ کا مذہب بیان کرتے ہوئے لکھا کہ اُن کے یہاں کپڑے پر بنی ہوئی تصویر حرام نہیں۔..... بعض سلف مثلاً حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؓ (جن کا شمار فقہائے مدینہ میں ہوتا ہے) سمیت بعض صحابہ و تابعین کے بارے میں یہ منقول ہے کہ وہ حضرات بھی سایہ والی اور غیر سایہ والی تصویر میں فرق کرتے ہیں، سایہ دار تصاویر کو ناجائز اور غیر سایہ دار تصاویر کو جائز سمجھتے ہیں۔“

ہم کہتے ہیں :

دارالعلوم کے فتوے کی اس عبارت سے یہ وہم ہوتا ہے کہ شاید بعض مالکیہ اور حضرت قاسم بن محمد رحمہ اللہ سمیت بعض صحابہ و تابعین کے رائے ہے کہ جاندار کی غیر سایہ دار تصویر بنانا بھی جائز ہے اور اس کو ہر طرح سے استعمال کرنا بھی۔

جاندار کی تصویر میں دو باتیں اہم ہوتی ہیں۔ ایک اُس کو بنانا اور دوسرے اُس کو استعمال کرنا۔ مورتی یا مجسمہ کے بارے میں تو فتوے میں مذکور ہے کہ اُس کو بنانا اور استعمال کرنا دونوں ہی ناجائز ہیں۔ لیکن کاغذ اور کپڑے وغیرہ پر تصویر کے بارے میں وضاحت نہیں کہ بعض مالکیہ اور حضرت قاسم بن محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جواز بنانے کا بھی ہے یا نہیں۔

یہی صورتِ حال مولانا تقی عثمانی مدظلہ کی تکرارِ اہم کی عبارت کی ہے۔ مولانا لکھتے ہیں :

وَقَدْ اِخْتَلَفَ الرَّوَايَا عَنْ مَالِكٍ رَحِمَهُ اللّٰهُ فِي مَسْئَلَةِ التَّصْوِيرِ وَلِذَا لِكَ وَفَعِ الْاِخْتِلَافُ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ الْمَالِكِيَّةِ فِي هَذَا. وَالَّذِي اَجْمَعَتْ عَلَيْهِ الرَّوَايَا وَالْاَقْوَالُ فِي مَذْهَبِ الْمَالِكِيَّةِ حُرْمَةُ التَّصَاوِيرِ الْمُجَسَّدَةِ الَّتِي لَهَا ظِلٌّ. وَالْاِخْلَافُ فِي مَا لَيْسَ لَهُ ظِلٌّ مِمَّا يُرْسَمُ عَلَى وَرَقٍ اَوْ ثَوْبٍ. (ص 159 ج 4)

”تصویر کے مسئلہ میں امام مالکؒ سے مختلف روایتیں ملتی ہیں۔ اسی وجہ سے اس بارے

میں مالکی علماء کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے۔ مورتیوں کی حرمت پر تو مالکیہ کے تمام اقوال و روایات متفق ہیں البتہ کاغذ یا کپڑے پر بنائی ہوئی تصویر میں اختلاف ہے۔“
اس طرح کی موہم عبارتیں پڑھ کر بعض اہل علم حضرات بھی خلاف واقعہ اس غلطی میں مبتلا ہو گئے کہ بعض مالکیہ کے نزدیک کاغذ وغیرہ پر تصویر بنانا جائز ہے۔

1- جامعہ اشرفیہ لاہور کے مولانا محمد یوسف خان صاحب تکملہ فتح الملہم وغیرہ سے ایک عبارت نقل کر کے اُس کا ترجمہ کرتے ہیں :

فَالْحَاصِلُ أَنَّ الْمَنَعَ مِنْ اتِّخَاذِ الصُّورِ مُجْمَعٌ عَلَيْهِ فِيمَا بَيْنَ الْأَئِمَّةِ الْأَرْبَعَةِ إِذَا كَانَتْ مُجَسَّدَةً . أَمَّا غَيْرُ الْمُجَسَّدَةِ مِنْهَا فَاتَّفَقَ الْأَئِمَّةُ الثَّلَاثَةُ عَلَى حُرْمَتِهَا أَيْضًا وَالْمُخْتَارُ عَنِ الْأَئِمَّةِ الْمَالِكِيَّةِ كَرَاهَتُهَا لَكِنْ ذَهَبَ بَعْضُ الْمَالِكِيَّةِ إِلَى جَوَازِهَا .

(تکملہ فتح الملہم ص 159 ج 4 ، فتح الباری ص 391 ج 10)
”خلاصہ یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے نزدیک تصویر کشی بالاتفاق ناجائز ہے جبکہ وہ مجسم شے ہو۔ البتہ غیر مجسم شے کی تصویر کشی کی حرمت پر تین ائمہ فقہاء متفق ہیں اور مالکیہ کا مختار مسلک کراہت کا ہے لیکن بعض مالکیہ کے یہاں اس کا جواز بھی پایا جاتا ہے۔“
2- جامعہ امدادیہ فیصل آباد کے مولانا محمد زاہد صاحب لکھتے ہیں :

”کیونکہ بیشتر فقہاء کے یہاں جاندار کی تصویر کے بنانے یا رکھنے میں متعدد استثناءات موجود ہیں۔“ (مجلہ البلاغ ص 51 ذوالحجہ 1429ھ)

ہم کہتے ہیں :

اصل بات یہ ہے کہ تصویر کے مسئلہ میں دو لفظ استعمال ہوتے ہیں۔ ایک تصویر بمعنی مصدر یعنی تصویر بنانا اور دوسرے اتخاذاً صورت یعنی تصویر کو رکھنا اور استعمال کرنا۔

تصویر سازی یعنی تصویر بنانا خواہ مورتی کی صورت میں ہو یا کاغذ و کپڑے پر وہ بالاتفاق حرام ہے۔ مالکیہ میں سے کسی نے یہ تصریح نہیں کی کہ اُن کے نزدیک کاغذ و کپڑے پر تصویر بنانا جائز ہے۔ اسی وجہ سے

امام نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں :

قَالَ أَصْحَابُنَا وَغَيْرُهُمْ مِنَ الْعُلَمَاءِ تَصْوِيرُ صُورَةِ الْحَيَوَانِ حَرَامٌ شَدِيدٌ
التَّحْرِيمُ وَهُوَ مِنَ الْكَبَائِرِ لِأَنَّهُ فِتْوَعٌ عَلَيْهِ بِهَذَا الْوَعِيدِ الشَّدِيدِ الْمَذْكُورِ
فِي الْأَحَادِيثِ وَسَوَاءٌ صَنَعَهُ بِمَا يُمْتَنُّهُنَّ أَوْ بغيرِهِ. فَصَنَعَتْهُ حَرَامٌ بِكُلِّ حَالٍ
لِأَنَّهُ فِيهِ مُضَاهَاةٌ لِخَلْقِ اللَّهِ تَعَالَى وَسَوَاءٌ مَا كَانَ فِي ثَوْبٍ أَوْ بِسَاطٍ أَوْ
دِرْهَمٍ أَوْ دِينَارٍ أَوْ فَلَسٍ أَوْ إِنَاءٍ أَوْ حَائِطٍ أَوْ غَيْرِهَا. (شرح مسلم)

”ہمارے اصحاب (یعنی علمائے شافعیہ) اور دیگر علماء فرماتے ہیں کہ جاندار کی تصویر بنانا
شدید حرام ہے اور کبیرہ گناہ ہے کیونکہ اس پر احادیث میں سخت وعید آئی ہے خواہ اُس کو
ایسی چیز پر بنایا ہو جس کی اہانت کی جاتی ہو یا کسی دوسری چیز پر۔ غرض تصویر بنانا ہر حال
میں حرام ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ کی تخلیق کے ساتھ مشابہت ہے۔ اور خواہ تصویر
سازی کپڑے پر ہو یا چادر پر ہو یا درہم، دینار یا پیسے پر ہو یا برتن یا دیوار وغیرہ پر ہو۔“

تصویر رکھنے اور استعمال کرنے کے بارے میں البتہ کچھ اختلاف ہے۔ امام نووی رحمہ اللہ لکھتے ہیں :

أَمَّا اتِّخَاذُ الْمَصُورِ فِيهِ صُورَةُ حَيَوَانٍ فَإِنْ كَانَ مُعَلَّقًا عَلَى حَائِطٍ أَوْ ثَوْبًا
مُلْبُوسًا أَوْ عِمَامَةً وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا لَا يُعَدُّ مُمْتَنَّنًا فَهُوَ حَرَامٌ وَإِنْ كَانَ
فِي بِسَاطٍ يُدَاسُ وَمَخْدَةٌ وَوَسَادَةٌ وَنَحْوِهَا مِمَّا يُمْتَنُّ فَلَيْسَ بِحَرَامٍ .

”رہا کسی مصور چیز کو رکھنا یا استعمال کرنا جس میں کسی جاندار کی صورت ہو تو اگر وہ دیوار پر
لٹکی ہوئی ہو یا پہننے والا کپڑا ہو یا عمامہ ہو اور انہی کی طرح کا کوئی ایسا استعمال جو اہانت کا
شمار نہ ہوتا ہو تو وہ حرام ہے۔ اور اگر جاندار کی صورت ایسے فرش پر ہو جو پاؤں تلے روندنا
جاتا ہو یا بیٹھنے کی گدی پر ہو اور اس طرح کا کوئی ایسا استعمال جو اہانت کا شمار ہوتا ہو تو وہ
حرام نہیں ہے۔“

اتخاذِ صورت یعنی تصویر کے رکھنے اور استعمال کرنے کے بارے میں دھبہ زُحلی رحمۃ اللہ علیہ

لکھتے ہیں :

وَنَقَلَ ابْنُ حَجَرٍ فِي فَتْحِ الْبَارِي شَرْحَ الْبُخَارِيِّ عَنِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ رَأْيَهُ فِي اتِّخَاذِ الصُّورِ قَائِلًا : حَاصِلُ مَا فِي اتِّخَاذِ الصُّورِ أَنَّهَا إِنْ كَانَتْ ذَاتَ أَجْسَامٍ حُرْمٌ بِالْإِجْمَاعِ وَإِنْ كَانَتْ رَقْمًا فَارْبَعَةُ أَقْوَالٍ :
 الْأَوَّلُ : يَجُوزُ مُطْلَقًا عَمَلًا بِحَدِيثِ الْا رَقْمًا فِي ثَوْبٍ .
 الثَّانِي : أَلْمَنَعُ مُطْلَقًا .

الثَّالِثُ : إِنْ كَانَتْ الصُّورَةُ بَاقِيَةَ الْهَيْئَةِ ، قَائِمَةً الشَّكْلِ حُرْمٌ وَإِنْ كَانَتْ مَقْطُوعَةَ الرَّأْسِ أَوْ تَفَرَّقَتِ الْأَجْزَاءُ جَازَ .
 الرَّابِعُ : إِنْ كَانَتْ مِمَّا يُمْتَنُّ جَازَ وَإِلَّا لَمْ يَجُزْ .

”علامہ ابن حجر رحمہ اللہ نے فتح الباری میں تصویر کے استعمال کے بارے میں ابن العربی سے نقل کیا۔ تصویر کے استعمال کے بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر وہ مورتی اور مجسمہ ہے تو بالاتفاق حرام ہے۔ اور اگر کسی چیز پر نقش ہو تو چار اقوال ہیں :

- 1- ہر حال میں جائز ہے۔ اس کی دلیل حدیث کے الفاظ الا رقما فی ثوب ہے
- 2- ہر حال میں ناجائز ہے۔
- 3- اگر تصویر کی اپنی مکمل شکل قائم ہے تو حرام ہے اور اگر اُس کا سر کٹا ہوا ہو یا اجزاء متفرق ہوں تو جائز ہے۔

4- اگر استعمال اہانت کا ہے تو جائز ہے ورنہ ناجائز ہے۔
 امام نووی رحمہ اللہ نے بعض سلف کے بارے میں فرمایا :
 وَذَهَبَ بَعْضُ السَّلَفِ إِلَى أَنَّ الْمَمْنُوعَ مَا كَانَ لَهُ ظِلٌّ وَأَمَّا مَا لَا ظِلَّ لَهُ فَلَا بَأْسَ بِاتِّخَاذِهِ مُطْلَقًا .

”بعض سلف کا قول ہے کہ سایہ دار تصویریں (یعنی مورتیاں) منع ہیں اور وہیں غیر سایہ دار تصویریں اُن کو رکھنا اور استعمال کرنا ہر طرح سے جائز ہے۔“
 اوپر جن بعض مالکیہ کا ذکر ہے اُن میں سے علامہ درودیر رحمہ اللہ لکھتے ہیں :

وَالْحَاصِلُ أَنَّ تَصَاوِيرَ الْحَيَوَانِ تَحْرُمُ إِجْمَاعًا إِنْ كَانَتْ كَامِلَةً لَهَا ظِلٌّ
مِمَّا يَطُولُ اسْتِمْرَارُهُ بِخِلَافِ نَاقِصِ غُضْوٍ لَا يَعِيشُ بِهِ لَوْ كَانَ حَيَوَانًا
وَبِخِلَافِ مَا لَا ظِلَّ لَهُ كَنَقْشٍ فِي وَرَقٍ أَوْ جِدَارٍ أَوْ فِي مَا لَا يَطُولُ
اسْتِمْرَارُهُ خِلَافَ وَالصَّحِيحُ حُرْمَتُهُ (تكملة فتح الملهم ص 159 ج 4)
”حاصل یہ ہے کہ جانداروں کی تصویروں کا استعمال بالاتفاق حرام ہے اگر وہ مکمل ہوں
اور سایہ دار ہوں اور ایک عرصہ تک رہتی ہوں برخلاف اُس تصویر کے جس میں ایسا عضو
کم ہو جس کے بغیر جاندار زندہ نہیں رہ سکتا اور برخلاف غیر سایہ دار تصویر کے جیسے کاغذ یا
دیوار پر نقش ہو۔ اگر ایسی چیز پر نقش ہو جو زیادہ دیر نہیں رہتی مثلاً خربوزے کے چھلکے پر
تو اس میں اختلاف ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ یہ بھی حرام ہے۔“

اس عبارت میں تصاویر کی حرمت اور عدم حرمت سے مراد استعمال کی حرمت وغیرہ ہے کیونکہ یہاں
کاغذ یا دیوار پر نقش کے جائز ہونے کا حکم لگایا ہے۔ حالانکہ امام نووی رحمہ اللہ کی بات اُوپر گزر چکی ہے کہ ان پر
بھی تصویر بنانا بالاتفاق حرام ہے۔ لہذا یہاں مراد استعمال ہے نہ کہ تصویر سازی۔

اسی طرح حضرت قاسم بن محمدؒ کے بارے میں جو روایت ہے اُس کو ابن ابی شیبہ نے نقل کیا ہے :
عَنِ ابْنِ عَوْنٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى الْقَاسِمِ وَهُوَ بِأَعْلَى مَكَّةَ فِي بَيْتِهِ فَرَأَيْتُ
فِي بَيْتِهِ حَجَلَةً فِيهَا تَصَاوِيرُ الْقُنُودُسِ وَالْعَنْقَاءِ .

”ابن عون کہتے ہیں کہ میں بالائی مکہ میں حضرت قاسم بن محمدؒ کے گھر میں داخل ہوا تو میں
نے اُن کے کمرے میں ایک پردہ دیکھا جس پر پرندوں کی تصویریں تھیں۔“
اس روایت میں بھی جاندار کی تصویر کے استعمال کا ذکر ہے بنانے کا کچھ ذکر نہیں ہے۔



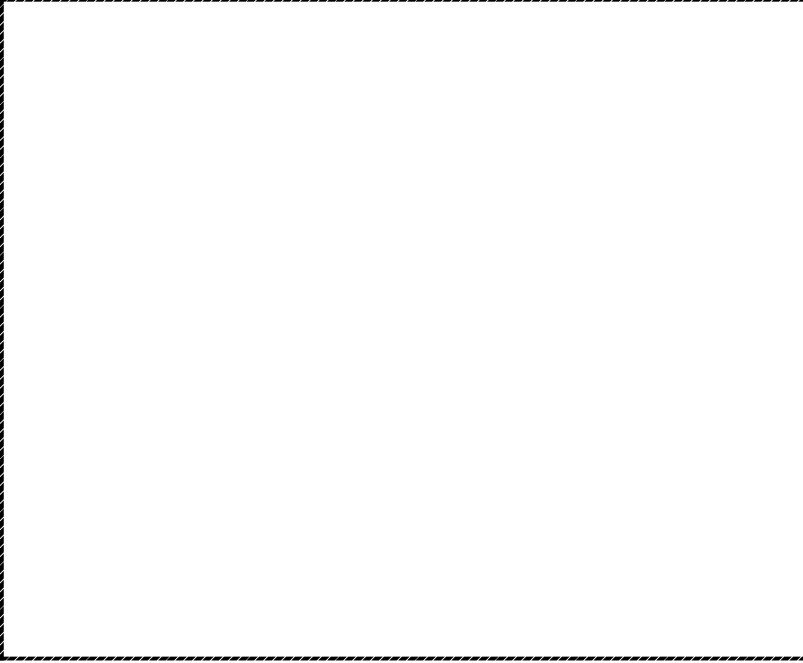
انوارِ مدینہ

اُمتِ مسلمہ کی مائیںؐ

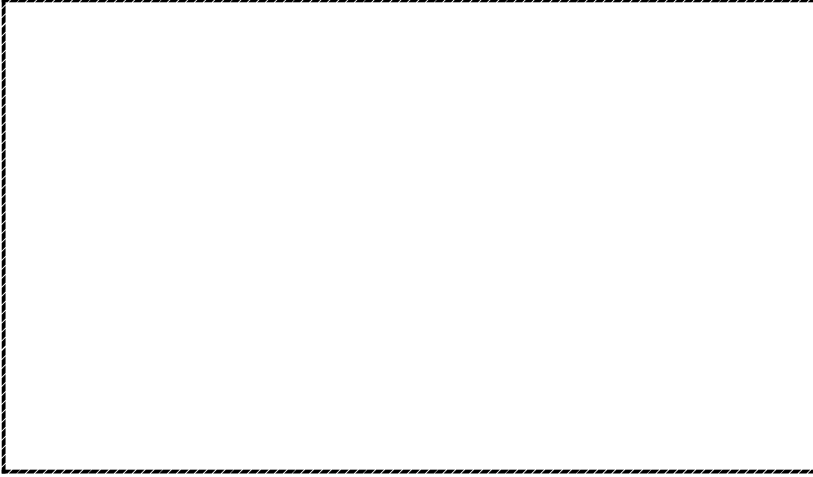
﴿۲۰﴾

مارچ ۲۰۰۹ء

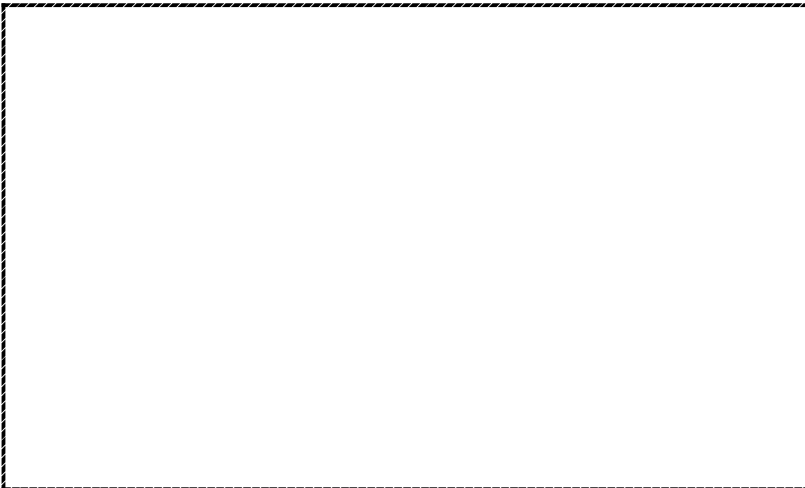
قسط : ٢



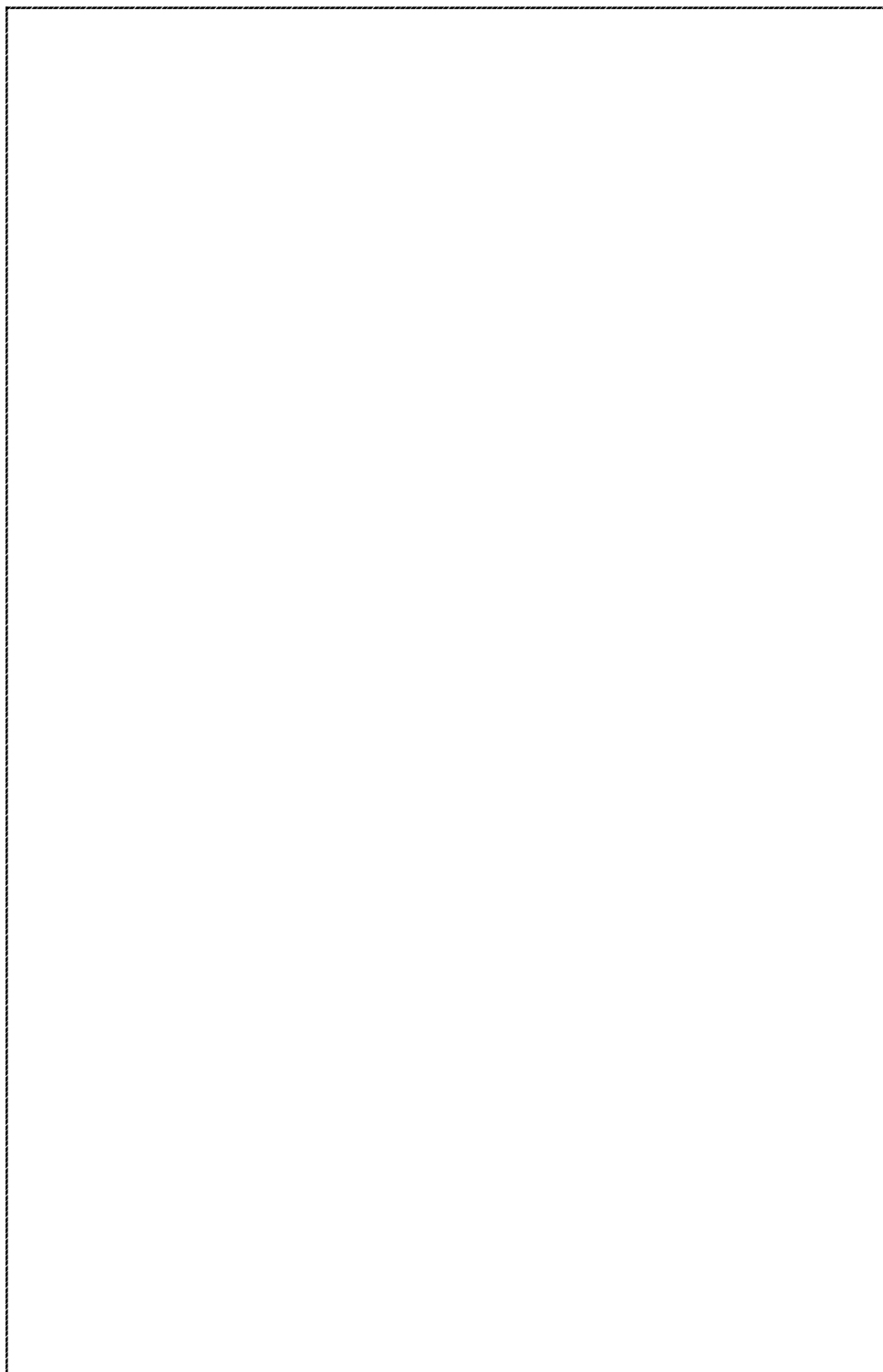












تجارتی انعامی سکیموں کا شرعی حکم

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾



بسم اللہ حامداً ومصلياً !

انعام وہ ہوتا ہے جو کسی مطلوب وصف پر حوصلہ افزائی کے لیے دیا جاتا ہے۔ مثلاً امتحان میں اول و دوم وغیرہ آنے پر انعام دیا جاتا ہے تاکہ علم میں جس کا سیکھنا مطلوب وصف ہے طلبہ کی حوصلہ افزائی کی جائے یا گھڑ دوڑ میں جواول و دوم آئے اُس کو انعام دیا جاتا ہے کیونکہ گھڑ دوڑ میں جہاد کی تربیت ہے اور یہ تربیت حاصل کرنا وصف مطلوب ہے۔ پیدل دوڑ اور تیراکی وغیرہ بھی جہاد کی تربیت کی نیت سے ہوں تو یہ بھی مطلوب ہیں۔

ولا بأس بالمسابقة في الرمي والفرس والبغل والحمار والابل
وعلى الاقدام لانه من اسباب الجهاد فكان مندوبا وعند الثلاثة لا يجوز
في الاقدام اى بالجعل اما بدونه فيباح في كل الملاعب. (ذُر مختار
ص 285 ج 5)

(قوله فيباح في كل الملاعب) اى التى تعلم الفروسية وتعين على
الجهاد لان جواز الجعل فيما مرانما ثبت بالحديث على خلاف
القياس فيجوز ما عداها بدون الجعل وفى القهستانى عن الملتقط من
لعب بالصولجان يريد الفروسية يجوز وعن الجواهر قد جاء الاثر فى
رخصة المصارعة لتحصيل القدرة على المقاتلة دون التلهى فانه
مكروه. (رَد المحتار ص 285 ج 5)

حل الجعل وطاب ان شرط المال فى المسابقة من جانب واحد
وحرّم لو شرط فيها من الجانبين لانه يصير قمارا الا اذا ادخلا ثالثا
محللا بينهما بفرس كفؤ لفرسيهما يتوهم ان يسبقهما والا لم يجز

وكذا الحكم فى المتفقهة فاذا شرط لمن معه الصواب صح. (درمختار ص 285 ج 5) وان شرطاه لكل على صاحبه لا والمصارعة ليست ببدعة الا للتلهى فنكره..... واما السباق بلا جعل فيجوز فى كل شى (اى مما يعلم الفروسية ويعين على الجهاد بلا قصد التلهى.....
(ڈر مختار و رد المختار ص 285 ج 5)

مذکورہ بالا ان عبارتوں کا حاصل یہ ہے کہ مسابقت یا تو علم میں مہارت حاصل کرنے میں جائز ہے یا صرف اُن کاموں میں جائز ہے جن میں جہاد کی تربیت ہو اور وہ بھی جبکہ جہاد کی نیت سے ہو۔ اگر محض کھیل کود کے طور پر ہو تو اُس وقت مسابقت اگرچہ بغیر انعام کے ہو مکروہ ہے۔ جہاد کی تربیت کو اتنی اہمیت حاصل ہے کہ اس کے لیے دو طرفہ انعام تک کو جائز رکھا مگر قمار کالنے کے لیے اس میں محلل کو داخل کیا۔
اب ہم کاروباری انعام کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں :

- I- پہلی بات یہ ہے کہ زیادہ خریداری خواہ دکاندار کی ہو یا صارف کی یہ کوئی وصف مطلوب نہیں ہے۔ اس میں نہ تو جہاد کی تربیت ہے نہ علمی مہارت کی تحصیل ہے اور نہ ہی کسی اور پسندیدہ خلق مثلاً خدمت خلق وغیرہ کی تحصیل ہے۔ لہذا اس میں مسابقت کی ترغیب دینا اصولی طور پر غلط بات ہے۔
- II- دوسری بات یہ ہے کہ بائع جس کسی صورت میں بھی بیع میں اضافہ کرتا ہے خواہ وہ انعام کے نام سے ہو وہ اصل بیع کا حصہ قرار پاتا ہے اور مشتری قیمت میں جس نام سے بھی اضافہ کرے وہ اصل قیمت میں اضافہ شمار ہوتا ہے۔

وصح الزيادة فى المبيع ولزم البائع دفعها ان فى غير سلم. زيلعى
وقبل المشتري وتلتحق ايضا بالعقد. فلو هلكت الزيادة سقط حصتها
من الثمن و كذا لو زاد فى الثمن عرضا فهلك قبل تسليمه انفسخ
العقد بقدره. (ڈر مختار ص 187 ج 4)

جب یہ بات واضح ہوئی کہ مزعومہ انعام کی صورت درحقیقت بیع یا ثمن میں کمی بیشی ہوتی ہے تو اس میں مندرجہ ذیل شرطوں کا لحاظ رکھنا ضروری ہے :

1- انعام ایسی چیز ہو جو بیع اور ثمن بن سکے۔

2- اس کے وجود میں خطر و اندیشہ نہ ہو کہ نہ جانے ہو یا نہ ہو۔

3- اس کی مقدار میں جہالت یا تردد نہ ہو۔

اگر ایسی صورت پائی جائے کہ جس میں یہ تینوں شرطیں پائی جاتی ہوں تو وہ انعام صحیح ہوگا اور اگر کوئی ایسی صورت ہو جس میں پہلی یا دوسری یا تیسری شرط یا تینوں ہی مفقود ہوں تو انعام صحیح نہ ہوگا۔

انعام صحیح ہونے کی مثال :

لپٹن چائے کی پیکنگ کے انڈسٹ کی ایک چھوٹی پیکنگ ملتی رہی ہے۔ اسی طرح کسی ٹوتھ پیسٹ کے ساتھ دانتوں کا برش رکھ دیا جائے یا کسی فرنیچ کے ساتھ ٹوسٹر یا سینڈوچ میکر رکھ دیا جائے یا گھی کی مقدار میں 20 فیصد کا اضافہ دیا جائے تو صحیح ہے کیونکہ یہ اشیاء بیع بھی بن سکتی ہیں اور ان کے وجود اور ان کی مقدار میں کسی قسم کی جہالت اور تردد نہیں ہے۔

انعام صحیح نہ ہونے کی مثالیں :

1- پہلی شرط مفقود ہو :

اس کی مثال یہ ہے کہ کمپنی والا یہ طے کرے کہ جو ہم سے اتنی مالیت کا سامان خریدے گا ہم اس کو عمرہ کرائیں گے یا ہم اس کو ڈرائیور سمیت گاڑی فراہم کریں گے جس پر وہ مری کی سیر کے لیے جاسکتا ہے۔ ان صورتوں میں کمپنی منافع مہیا کر رہی ہے جن پر اجارہ ہوتا ہے بیع نہیں ہوتی لہذا وہ بیع بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے اس لیے انعام بھی درست نہیں ہے۔

2- دوسری شرط مفقود ہو :

اس کی مثال یہ ہے کہ کمپنی دکانداروں سے یا کوئی بھی بائع اپنے خریداروں سے کہے کہ جو لوگ اتنا اتنا سامان خریدیں گے ہم ان کو کوپن دیں گے اور ان کے درمیان قرعہ اندازی کریں گے جس کے ذریعے سے صرف ان خریداروں کو انعام ملے گا جن کے نام کا قرعہ نکلے گا۔ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ زید کے نام قرعہ نکلے اور ہو سکتا ہے کہ نہ نکلے۔

3- تیسری شرط مفقود ہو :

اس کی مثال یہ ہے کہ کمپنی دکانداروں سے کہے کہ جو ہم سے اتنا سامان خریدیں گے ہم سب کو انعام دیں گے لیکن قمرعہ اندازی سے خریداروں کو کم و بیش مالیتوں کے انعام دیں گے۔

4- تینوں شرطیں مفقود ہوں :

اس کی مثال یہ ہے کہ کمپنی اپنے خریداروں سے کہے کہ جو کوئی ہم سے اتنی اتنی خریداری کرے گا ہم اُس کو کوپن دیں گے اور پھر قمرعہ اندازی کریں گے۔ جس کے نام کا قمرعہ نکلے گا اُس کو ہم عمرہ کرائیں گے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ہم سعودیہ آنے جانے اور وہاں کی رہائش کا بندوبست کریں گے لیکن اُس کو ٹکٹ نہیں دیں گے۔

III- تیسری بات یہ ہے کہ چونکہ انعام مشروط ہوتا ہے اور بعض صورتوں میں شرط فاسد ہوتی ہے تو اس سے سودا بھی فاسد ہو جاتا ہے۔

1- جب کمپنی کے اعلان کے مطابق خریدار سامان خریدتے ہوئے یوں کہے کہ میں اس شرط پر اتنا سامان خریدتا ہوں کہ آپ کو مجھے عمرہ کرانا ہوگا یا مری کی سیر کے لیے گاڑی فراہم کرنا ہوگی۔ چونکہ یہ شرط سودے کے تقاضے کے خلاف ہے اور اس میں خریدار کا فائدہ ہے۔ لہذا یہ شرط فاسد ہے اور اس کی وجہ سے سارا سودا ہی فاسد ہو جاتا ہے اور بائع اور خریدار دونوں گناہگار ہوتے ہیں اور دونوں پر لازم ہے کہ وہ اس سودے کو ختم کریں اور اگر چاہیں تو اس شرط کے بغیر نئے سرے سے سودا کریں۔

2- انعامی سکیم یہ ہو کہ جو اتنا سودا خریدے گا اُس کو کار کی قمرعہ اندازی میں شریک کیا جائے گا۔ اب جو شخص اس انعامی سکیم کے مطابق سودا خریدتا ہے اور کوپن بھر کر دیتا ہے تو جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا کار بھی بیچ کا حصہ بنے گی لیکن چونکہ یہ معلوم نہیں کہ وہ ملے گی یا نہیں اس بیچ کی مقدار بھی مجہول رہی۔ اس لیے اس میں قمار کے ساتھ بیچ بھی فاسد ہوئی۔

تنبیہات :

1- بعض اوقات کمپنی کے ملازم خریدار کو کہتے ہیں کہ اگر تمہیں اس انعامی سکیم میں کچھ تردد ہے تو ہم تمہاری طرف سے کوپن خود بھر دیتے ہیں اور اس کو قمرعہ اندازی میں شامل کر دیتے ہیں۔ کمپنی کے ملازم کے اس طرح کرنے سے قباحہ میں کچھ کمی نہیں آتی کیونکہ جب انہوں نے کہا کہ ہم کوپن خود بھر دیتے ہیں تو وہ

خریدار کے وکیل بن گئے اور وکیل کا تصرف مؤکل کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب یہ ایک منکر ہے تو اُس وقت ملازموں کے کہنے پر خاموشی درست نہیں بلکہ ”نہی“ کرنا واجب ہے۔

2- کمپنیوں والے جو اتنے بیش قیمت انعامات دکانداروں کو دیتے ہیں یہ سرمایہ دارانہ نظام کا طریقہ ہے۔ اصل ہمدردی تو صارف سے ہونی چاہیے کہ اُس کو رعایت ملے ورنہ دکانداروں کو دیے گئے انعامات کا بوجھ بھی بالآخر صارفین پر پڑے گا کیونکہ عام طور سے انعامات کو بھی اخراجات میں شمار کر کے اشیاء کی قیمت طے کی جاتی ہے۔

3- بعض اوقات کمپنی والے اپنی مصنوعات کی کسی ایک یا چند ایک پیکنگ میں انعامی پرچی رکھ دیتے ہیں تاکہ لوگ اُس انعام کے لالچ میں زیادہ خریداری کریں۔ چونکہ وہ انعام کسی ایک یا چند کا نکلنا ہے اس لیے ہر خریدار کیلئے اُس انعام کے نکلنے کا وجود خطر و اندیشہ کا شکار ہے اور چونکہ جوئے کے معنی میں یہ بات شامل ہوتی ہے اس لیے جو خریدار اُس موہوم انعام کے لالچ میں وہ سامان خریدتا ہے وہ ایک درجہ میں جوا کرتا ہے۔ حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمہ اللہ اسی کی مثل ایک صورت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”مختلف قسم کی نمائشوں کے اندر داخلہ کا ٹکٹ ہوتا ہے اور نمائش کے منتظمین یہ اعلان کرتے ہیں کہ جو شخص مثلاً دس روپے کا ٹکٹ یکمشت خریدے گا وہ اپنے اس ٹکٹ کے ذریعہ عام لوگوں کی طرح نمائش میں بھی داخل ہو سکے گا اور ان ٹکٹوں پر بذریعہ قرعہ اندازی کچھ انعام مقرر ہوتے ہیں جس کا نمبر نکل آئے اُس کو وہ انعام بھی ملتا ہے۔ یہ صورت صریح

تقارر سے تو نکل جاتی ہے کیونکہ ٹکٹ خریدنے والے کو اُس ٹکٹ کا معاوضہ بصورت داخلہ نمائش مل جاتا ہے۔ لیکن اب مدارِ نیت پر رہ جاتا ہے جو شخص موہوم انعام کی غرض سے یہ ٹکٹ خریدتا ہے وہ ایک گونہ تقارر کا ارتکاب کر رہا ہے۔“ (جواہر الفقہ ج 2 ص 351)

ایک شخص نے ایسی کوئی شے خریدی اور اُس میں انعامی پرچی نکل آئی جبکہ اُس کو پرچی سکیم کا علم تھا اور اگر علم نہ بھی تھا تو اُس نے شے کو اپنی ضرورت سے خریدا تھا انعام کے لالچ میں نہیں خریدا تھا۔ اس صورت میں بھی اُس شخص کو اس پرچی پر انعام لینا جائز نہیں کیونکہ ایک تو اس میں ناجائز سکیم کے ساتھ تعاون اور شراکت ہے اور دوسرے نیت تو ایک مخفی چیز ہوتی ہے لہذا حکم اس پر نہیں لگتا بلکہ ظاہر پر لگتا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ جب یہ انعام وصول کر رہا ہے تو اسی کے لیے اُس نے شے خریدی ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رُخصت و عزیمت

موزے پر مسح رُخصت کی کونسی قسم ہے؟

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾



بِسْمِ اللّٰهِ حَامِدًا وَ مُصَلِّيًا

شرعی احکام کی دو قسمیں ہیں : عزیمت اور رُخصت

عزیمت :

عزم و عزیمت لغت میں مصمم و موکد ارادہ کو کہتے ہیں۔

شریعت کی اصطلاح میں عزیمت سے مراد وہ احکام ہیں جو شریعت نے ابتداءً یعنی کسی عذر کا لحاظ کیے بغیر لوگوں پر مقرر کیے ہیں خواہ وہ فرض و واجب ہوں یا سنت و نفل ہوں یا حرام و مکروہ ہوں۔

رُخصت :

لغت میں رُخصت سہولت و آسانی کو کہتے ہیں۔

شریعت کی اصطلاح میں رُخصت سے مراد وہ احکام ہیں جو شریعت نے اصلی حکم کے سبب کے باقی ہونے کے باوجود عذر کی بنیاد پر مقرر کیے ہیں۔

حنفیہ کے نزدیک رُخصت کی چار قسمیں ہیں :

پہلی قسم :

مَا اسْتَبِيحَ (اَيْ غُومِلَ مَعَامَلَةً الْمُبَاحِ فِي سُقُوطِ الْمُؤَاخَذَةِ لَا اَنَّهُ يَصِيرُ مُبَاحًا فِي نَفْسِهِ) مَعَ قِيَامِ الْمُحَرَّمَ وَ قِيَامِ حُكْمِهِ جَمِيعًا كَالْمُكْرَهِ هِيَ اِجْرَاءُ كَلِمَةِ الْكُفْرِ . (نور الانوار)

کام کے فی نفسہ حرام ہونے اور اُس کی حرمت کے سبب کے باقی رہنے کے باوجود

لا چاری اور مجبوری کی وجہ سے اُس کام کو کرنے کی اجازت ہو اور اُس پر مؤاخذہ نہ ہو۔
بالفاظِ دیگر لا چار و مجبور شخص کے حق میں وہ حرامِ مباح کی طرح بن جاتا ہے کہ حرام رہنے
کے باوجود مجبور شخص کو گناہ نہیں ہوتا۔

اس کی مشہور مثال یہ ہے کہ جان کے یا عضو بدن کے اتلاف کی دھمکی دے کر کسی کو کلمہ کفر کہنے پر
مجبور کیا جائے اور وہ مجبور شخص دل میں تصدیق و ایمان کو جمائے ہوئے زبان سے کلمہ کفر کہہ دے۔

ایمان کے واجب ہونے اور کفر و شرک کے حرام ہونے کے جو اسباب ہیں یعنی قرآن و حدیث کی
نصوص اور عقلی دلائل یہ سب موجود ہیں اور کلمہ کفر کہنے کی حرمت بھی باقی ہے اور مجبور شخص کے حق میں منسوخ
نہیں ہیں اس کے باوجود زبان سے کلمہ کفر کہنے کی اجازت و رخصت ہے۔ لیکن چونکہ کلمہ کفر کہنے کی حرمت اور
اُس کے اسباب موجود ہیں اس لیے اگر کوئی عزیمت کو اختیار کرے تو یہ اولیٰ ہے یعنی اصل حکم پر عمل کرے اور
کلمہ کفر زبان سے نہ نکالے اور قتل ہو جائے تو شہید ہوگا اور اجر کا مستحق ہوگا۔

قرآن پاک میں ہے :

إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَ قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ

مگر جو شخص مجبور کیا جائے جبکہ اُس کا دل ایمان پر جما ہوا ہو۔

حدیث میں ہے :

إِنَّ مُسَيْلَمَةَ الْكَذَّابِ أَخَذَ اثْنَيْنِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فَقَالَ لِلأَوَّلِ مَا تَقُولُ فِي مُحَمَّدٍ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ قَالَ فَمَا تَقُولُ فِي
قَالَ وَأَنْتَ أَيْضًا فَخَلَّى سَبِيلَهُ وَقَالَ لِلْآخِرِ مَا تَقُولُ فِي مُحَمَّدٍ قَالَ
رَسُولُ اللَّهِ قَالَ فَمَا تَقُولُ فِي قَالَ أَنَا أَصَمُّ لَا أَسْمَعُ فَأَعَادَ عَلَيْهِ ثَلَاثًا
فَأَعَادَ جَوَابَهُ فَقَتَلَهُ فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ
أَمَّا الْأَوَّلُ فَآخِذْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَأَمَّا الثَّانِي فَصُدِّعْ بِالْحَقِّ فَهَيِّئْنَا لَهُ.

(التلخیص الحبیر ص 103 ج 4)

مسلمہ کذاب نے رسول اللہ ﷺ کے دو صحابیوں کو پکڑا اور ایک سے پوچھا کہ تم محمد

ﷺ کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ وہ اللہ کے رسول ہیں۔ اُس نے پھر پوچھا کہ تم میرے بارے میں کیا کہتے ہو؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ تم بھی ہو۔ مسیلمہ نے ان کو چھوڑ دیا پھر دوسرے سے پوچھا کہ تم محمد ﷺ کے بارے میں کیا کہتے ہو؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ وہ اللہ کے رسول ہیں۔ اُس نے پوچھا کہ تم میرے بارے میں کیا کہتے ہو؟ اُنہوں نے جواب دیا کہ میں کچھ بہرا ہوں میں نے سنا نہیں۔ اُس نے تین دفعہ سوال دہرایا اور اُنہوں نے تینوں مرتبہ وہی بات کہی۔ اس پر مسیلمہ نے اُن کو قتل کر دیا، جب رسول اللہ ﷺ کو یہ بات پہنچی تو آپ ﷺ نے فرمایا پہلے نے اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی رخصت پر عمل کیا اور دوسرا حق پر مارا گیا اُس کے لیے خوشخبری ہے۔

اس رخصت کی عقلی دلیل یہ ہے کہ کلمہ کفر نہ کہنے سے مجبور شخص کا اپنی جان میں جو حق ہے وہ سرے سے فوت ہوتا ہے ظاہری صورت میں بھی کہ قتل سے جسمانی ساخت بگڑتی ہے اور معنوی طور سے بھی کہ جسم سے رُوح نکل جاتی ہے جبکہ کلمہ کفر کہنے سے اللہ تعالیٰ کا حق قلبی تصدیق پر جے رہنے کی وجہ سے معنوی طور پر باقی رہتا ہے۔

اس رخصت کی چند اور مثالیں :

(1) جان یا عضو کے اِتلاف کی دھمکی سے مجبور ہو کر کسی کا رمضان کا روزہ توڑنا۔

اس صورت میں رمضان کا روزہ توڑنے کی حرمت بھی قائم ہے اور اس حرمت کا سبب یعنی رمضان کا مہینہ ہونا بھی موجود ہے ان دونوں باتوں کے ہوتے ہوئے اگر مجبور شخص اپنا روزہ نہ توڑے تو یہ عزیمت ہے اور اوّلیٰ ہے اور آدمی شہید ہوگا اور اجر کا مستحق ہوگا لیکن چونکہ روزہ نہ توڑنے میں بندے کا حق جاتا رہتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ کا حق اس طرح سے باقی رہتا ہے کہ آدمی اس کی قضا کر سکتا ہے اس لیے بندے کو رخصت ہے کہ وہ زبردستی کے وقت روزہ توڑ دے اور اُس کو گناہ نہ ہوگا۔

(2) جان یا عضو کے اِتلاف کی دھمکی سے مجبور ہو کر دوسرے کا مال تلف کرنا اور بعد میں مالک کو

تاوان ادا کرنا۔

(3) جان یا عضو کے اِتلاف کی دھمکی سے مجبور ہو کر اُمر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ترک کرنا۔

اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا حق اس طرح باقی رہتا ہے کہ مجبور شخص کم از کم ترک کرنے کی حرمت کا اعتقاد تو رکھتا ہے۔

(4) بھوک سے لاچار شخص کے لیے دوسرے کا مال اُس کی اجازت کے بغیر کھانا اور بعد میں مالک کو تادان ادا کرنا۔
دوسری قسم :

مَا اسْتَبِيحَ مَعَ قِيَامِ السَّبَبِ لِكِنَّ الْحُكْمَ تَرَخِي عَنْهُ كَالْمُسَافِرِ وَ حُكْمُهُ
اَنْ الْاَخَذَ بِالْعَزِيمَةِ اُولَى وَلِتَرُدُّ فِي الرُّخْصَةِ . (نور الانوار)
کام کے وجوب کا سبب موجود ہو لیکن عذر کی وجہ سے حکم کو عذر ختم ہونے تک مؤخر کر دیا
جائے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ واجب کرنے سے کوئی ضرر نہ ہو تو عزیمت یعنی اُس
کام کو کرنا اولیٰ ہے۔ لیکن عذر کی وجہ سے نہ کرے بلکہ عذر ختم ہونے پر کرے تو جائز ہے
گناہ نہ ہوگا (البتہ اگر عزیمت پر عمل کرنے سے ضرر ہو اور جان جائے یا دوسروں کو سخت
پریشانی ہو تو عزیمت کو ترک کرنا واجب ہے ورنہ گناہ گار ہوگا)۔

مثلاً جو شخص سفر میں ہو اُس کے حق میں رمضان کے روزے رکھنا رمضان کی وجہ سے فرض ہے لیکن
سفر کے عذر کی وجہ سے فرضیت سفر ختم ہونے تک مؤخر ہوگئی ہے۔ البتہ حکم کے سبب یعنی ماہ رمضان کی موجودگی
کی وجہ سے روزے رکھے تو اولیٰ ہے۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ رخصت کا معنی یعنی سہولت و
آسانی کبھی روزہ رکھنے میں ہوتی ہے کیونکہ رمضان میں روزے کی ایک عام فضا قائم ہوتی ہے جبکہ دوسرے
دنوں میں عام فضا نہ ہونے کی وجہ سے آدمی دشواری محسوس کرتا ہے۔

تیسری قسم :

تیسری قسم یہ ہے کہ شرعی حکم باقی ہی نہ رہے مثلاً سابقہ شریعتوں کے سخت احکام جو ہماری شریعت میں
منسوخ ہیں یہ حقیقت میں رخصت کی قسم نہیں ہے کیونکہ یہ ہماری شریعت کا حکم ہی نہیں ہے البتہ مجازاً اس کو
رخصت کہہ دیا جاتا ہے۔

چوتھی قسم :

مَا سَقَطَ عَنِ الْعِبَادِ مَعَ كَوْنِهِ مَشْرُوعًا فِي الْجُمْلَةِ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ
سِوَى مَوْضِعِ الرُّخْصَةِ كَقَصْرِ الصَّلَاةِ فِي السَّفَرِ . (نور الانوار)
وَأَمَّا فِي الْقِسْمِ الرَّابِعِ فَالْحُكْمُ سَاقِطٌ بِسُقُوطِ السَّبَبِ الْمُوجِبِ فِي
مَحَلِّ الرُّخْصَةِ إِلَّا أَنَّهُ مَشْرُوعٌ فِي الْجُمْلَةِ أَيْ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ . (حاشیہ
علیٰ نور الانوار)

عذر کے موقع کے علاوہ میں تو حکم جاری ہو لیکن عذر کے ہوتے ہوئے عذر کے مقام میں نہ حکم ہو اور
نہ اُس کا سبب باقی ہو مثلاً جو آدمی مسافر نہ ہو مقیم ہو اُس کے حق میں ظہر کے چار فرض ہیں لیکن مسافر کے حق میں
چار فرض ساقط ہو کر صرف دو فرض رہ جاتے ہیں اس کو اصطلاح میں رخصت اسقاط کہتے ہیں اور جب ظہر کی
چار رکعتوں کی فرضیت باقی ہی نہ رہی تو اب اگر کوئی مسافر دو کے بجائے چار رکعتیں پڑھے اور عزیمت پر عمل
کرے تو یہ جائز نہیں کیونکہ نہ تو چار کا حکم باقی ہے اور نہ مسافر کے حق میں چار کا سبب باقی ہے۔

عَنْ يٰعْلَى بْنِ أُمِيَّةَ قَالَ قُلْتُ لِعُمَرَ إِنَّمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ
الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ وَقَدْ آمَنَ النَّاسُ فَقَالَ عُمَرُ عَجِبْتُ مِمَّا عَجِبْتُ مِنْهُ
فَدَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ صَدَقَ تَصَدَّقَ
اللَّهُ بِهَا عَلَيْكُمْ فَاقْبَلُوا صَدَقَتَهُ .

یعلیٰ بن اُمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا اللہ تعالیٰ تو فرماتے
ہیں کہ اگر تمہیں خوف ہو تو تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم نماز قصر کرو اور اب تو لوگ امن میں
ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جواب دیا کہ جس بات سے تمہیں تعجب ہوا مجھے بھی تعجب
ہوا تھا اور میں نے اس کا ذکر رسول اللہ ﷺ سے کیا تو آپ نے فرمایا یہ صدقہ ہے جو
اللہ نے تم پر کیا ہے تو اللہ کے صدقہ کو قبول کرو۔

حدیث میں قصر کرنے کی رخصت کو صدقہ کہا۔ صدقہ کی حقیقت یہ ہے کہ اپنی کسی چیز کا کسی دوسرے
(فقیر) کو مالک بنا دیا جائے، نماز کی رکعتیں ایسی چیز نہیں ہیں جو کسی دوسرے کی ملکیت میں دی جاسکیں لہذا

یہاں صدقہ کا مجازی معنی مراد ہے یعنی چھوٹ یعنی اللہ تعالیٰ نے چار میں سے دو رکعتوں کی چھوٹ دے دی اور ان کو ساقط کر دیا لہذا مسافر کے حق میں چار رکعات کی فرضیت کا سبب بھی باقی نہ رہا۔

اس رخصت کی ایک اور مثال شراب اور مرداری کی حرمت ہے کہ عام حالت میں تو ان کی حرمت قائم ہے لیکن بھوک سے لاچار شخص کے لیے جس کے پاس اور کچھ نہ ہو ان کی حرمت باقی نہیں رہتی اور نہ ہی حرمت کا سبب موجود ہے کیونکہ مضطرب لاچار کا قرآن پاک میں استثناء کیا گیا ہے البتہ عذر دور ہونے پر اس معذور کے حق میں حرمت دوبارہ لوٹ آتی ہے لہذا اگر لاچار شخص مردار یا شراب پائے لیکن وہ ان کو نہ کھائے پیئے اور مر جائے تو گناہ گار مرے گا کیونکہ اس کے حق میں یہ چیزیں حرام نہ رہی تھیں اور قرآن پاک میں ہے لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (اپنے کو اپنے ہاتھوں ہلاکت میں مت ڈالو)۔

چمڑے کے موزوں پر مسح کرنا رخصت کی کس قسم میں داخل ہے؟

عام طور سے اس کو مذکورہ بالا چوتھی قسم میں سے شمار کیا جاتا ہے۔ منار، نور الانوار اور مسلم الثبوت میں ایسے ہی ہے۔ اس قسم میں چونکہ عذر کے وقت میں معذور کے حق میں نہ حکم رہتا ہے اور نہ سبب حکم، لہذا اس قسم میں سے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ موزے پہننے کی وجہ سے نہ تو پاؤں میں حدث آتا ہے اور نہ ہی اس کو دھونے کا حکم اس کو اس طرح سے بیان کیا گیا ہے کہ موزہ پاؤں کی طرف حدث کے سرایت کر جانے کو روکتا ہے اور حدث خود موزے پر چڑھ جاتا ہے جس کا ازالہ مسح سے کیا جاتا ہے اور چونکہ پاؤں میں حدث آیا ہی نہیں اس لیے اس کو دھونے کا حکم بھی نہیں۔ یہ مضمون یوں دیا گیا ہے :

فَإِنْ اسْتَتَارَ الْقَدَمُ بِالْخُفِّ يَمْنَعُ سِرَايَةَ الْحَدَثِ (أَيُّ بِالْإِعْتِبَارِ الشَّرْعِيِّ
فَصَارَ الْقَدَمُ حِينَئِذٍ عِنْدَ الشَّارِعِ كَالْبَطْنِ وَالْفَخْذِ فَلَا يَكُونُ غَسْلُهُ
مَشْرُوعًا لِأَنَّ سَبَبَ الْغُسْلِ سِرَايَةَ الْحَدَثِ إِلَيْهِ وَلَمْ يُوجَدْ). (نور الانوار)

اب وضو اور موزوں پر مسح کرنے کے بعد اگر کوئی اپنے موزے اتار دے تو یہ حضرات کہتے ہیں کہ موزے نے جس حدث کو پاؤں کی طرف سرایت کرنے سے روکا ہوا تھا وہ حدث پیروں کی طرف سرایت کر جاتا ہے اور پاؤں کو دھونا ضروری ہو جاتا ہے۔ وَكَذَا إِذَا نَزَعَ قَبْلَ الْمُدَّةِ لِأَنَّ عِنْدَ النَّزْعِ يَسْرِي الْحَدَثُ السَّابِقَ إِلَى الْقَدَمَيْنِ كَأَنَّهُ لَمْ يَغْسِلْهُمَا. (ہدایہ)

ہمارا اس پر یہ اعتراض ہے کہ باقی اعضاء دھونے اور موزوں کا مسح کرنے سے حدث بالکل معدوم ہو جاتا ہے اور سابقہ حدث جاتا رہتا ہے اُس وقت اگر آدمی مدتِ مسح ختم ہونے سے پہلے اپنے موزے اُتار دے تو سابقہ حدث باقی ہی کہاں رہا تھا جو پھر وہ پاؤں کی طرف سرایت کر سکے۔

اس لیے ہم کہتے ہیں کہ موزے کو مانعِ سرایتِ حدث کے بجائے ساترِ حدثِ القدمین مانا جائے یعنی موزے پاؤں کی طرف حدث کو سرایت کرنے سے روکتے نہیں بلکہ پاؤں میں معمول کے مطابق حدث آ جاتا ہے اور جتنا موزوں پر بھی حدث چڑھ آتا ہے۔ البتہ موزے پاؤں کے حدث کو چھپا دیتے ہیں جس کی وجہ سے پاؤں کو دھونے کا حکم بھی موزے پہنے رہنے تک یا مدتِ مسح ختم ہونے تک ظاہر نہیں ہوتا۔ موزوں پر چڑھ جانے والے حدث کا ازالہ مسح سے ہو جاتا ہے اگر کوئی شخص مدتِ مسح پوری ہونے سے پہلے موزے اُتار دے تو پاؤں کا حدث جو چھپا ہوا تھا ظاہر ہو جاتا ہے اور مسح ٹوٹ جاتا ہے اور پاؤں دھونا واجب ہو جاتا ہے۔

ابن ہمام رحمہ اللہ نے فتحِ القدر میں یہی اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے :

(۱) فَإِنْ قِيلَ لَا حَدَثَ لِيَسْرِيَ لِأَنَّهُ كَانَ قَدْ حُلَّ بِالْخُفِّ ثُمَّ زَالَ بِالْمَسْحِ فَلَا يَعُودُ إِلَّا بِسَبَبِهِ مِنَ الْخَارِجِ النَّجَسِ وَنَحْوِهِ قُلْنَا جَازَ أَنْ يُعْتَبَرَ الشَّرْعُ ارْتِفَاعَ الْحَدَثِ بِمَسْحِ الْخُفِّ مُقَيَّدًا بِمُدَّةٍ بِمَنْعِهِ ثُمَّ عَلِمْنَا وَقُوعَ مِثْلِهِ فِي التَّيْمُمِ حَيْثُ اِغْتَبَرَ فِي ارْتِفَاعِهِ بِاسْتِعْمَالِ الصَّعِيدِ تُقَيَّدُهُ بِمُدَّةٍ اِغْتِبَارِهِ عَامِلًا أَغْنَى مُدَّةَ عَدَمِ الْقُدْرَةِ عَلَى الْمَاءِ .

” اگر یہ کہا جائے کہ اب تو کوئی حدث نہیں ہے جو سرایت کر سکے کیونکہ جو حدث موزے پر چڑھا تھا وہ تو مسح سے زائل ہو چکا اور نیا حدث کسی نجس چیز کے جسم سے باہر نکلنے پر آئے گا۔ اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ شریعت نے مسح سے موزے کے حدث کے ازالہ کو اس مدت کے ساتھ مقید اعتبار کیا ہو جس میں موزہ پاؤں دھونے کو روکتا ہو (یعنی جبکہ آدمی موزہ پہنے ہوئے ہو اور مدتِ مسح ابھی ختم نہ ہوئی ہو)۔ پھر اسی کی مثل ہم نے تیمم میں پایا کہ جس میں شریعت نے مٹی کے استعمال سے حدث کے رفع کو پانی پر عدم

قدرت کی مدت کے ساتھ مقید اعتبار کیا ہے۔“

ہم کہتے ہیں کہ یہ جواب تسلی بخش نہیں ہے کیونکہ اگرچہ یہ بات مسلم ہے کہ مدت مسح پوری ہونے سے قبل موزہ اُترنے سے پاؤں دھونا واجب ہو جاتا ہے لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اس وقت اس کی علت کیا ہے؟ خود موزے کا اُترنا تو اس کی وجہ نہیں ہے کیونکہ بحر الرائق میں لکھا ہے :

إِعْلَمُ أَنَّ نَزْعَ الْخُفِّ وَمُضَى الْمُدَّةِ غَيْرُ نَاقِصٍ فِي الْحَقِيقَةِ وَإِنَّمَا النَّاقِصُ لَهُ الْوَحْدُ السَّابِقُ لَكِنَّ الْوَحْدَ يَظْهَرُ عِنْدَ وُجُودِهِمَا فَأَضْيَفَ النَّقْصُ إِلَيْهِمَا مَجَازًا . (ص 177 ج 1)

جان لو کہ موزے کو اُتارنا اور مدت کا پورا ہونا یہ حقیقت میں خود مسح کے ناقض نہیں ہیں۔ ناقض تو محض سابقہ حدث ہے لیکن چونکہ حدث ان دونوں باتوں کے ہوتے ہوئے ظاہر ہوتا ہے لہذا نقض کی اضافت ان کی طرف جوازی اعتبار سے کی گئی ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہ سابقہ حدث ہو جو موزہ اُترنے پر ظاہر ہو گیا ہو۔ اس میں پھر دو صورتیں ہیں :

i- سابقہ حدث پاؤں کی طرف سرایت کر گیا ہو جیسا کہ ہدایہ میں ہے لِأَنَّ عِنْدَ النَّزْعِ يَسْرِي الْوَحْدُ السَّابِقُ إِلَى الْقَدَمَيْنِ كَأَنَّهُ لَمْ يَغْسِلْهُمَا کیونکہ موزہ اُتارنے سے سابقہ حدث پاؤں کی طرف سرایت کر جاتا ہے اور یہ صورت بن جاتی ہے کہ گویا پاؤں دھوئے نہیں گئے تھے۔

یہ بات قابل تسلیم نہیں کیونکہ سابقہ ان حضرات کے نزدیک وضو کے دیگر اعضاء اور موزوں میں آیا لیکن موزوں کی وجہ سے پاؤں میں نہیں گیا پھر آدمی نے دیگر اعضاء کو دھویا اور موزوں پر مسح کیا تو اس سے وہ حدث زائل اور معدوم ہو گیا۔ اس کے بعد ممکن ہے کہ اور حدث بھی آئے ہوں اور وضو مسح سے زائل ہو گئے ہوں تو جو معدوم ہو چکا ہو وہ موزے اُترنے سے خود بخود موجود ہو کر پاؤں میں سرایت کیسے کر سکتا ہے؟

ii- سابقہ حدث نے پاؤں میں بھی اور موزے میں بھی سرایت کیا لیکن موزے کی وجہ سے پاؤں کا حدث مستور اور کالمعدوم ہو گیا پھر جب موزے اُترے تو وہ سابقہ حدث جو مستور تھا ظاہر ہو گیا۔ یہی وہ بات ہے جو ہم کہنا چاہتے ہیں۔

ابن ہمام رحمہ اللہ نے اپنے جواب میں تیمم کو نظیر کے طور پر پیش کیا ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ خود تیمم میں

بھی یہ بات غور طلب ہے کہ پانی پر قدرت ہونے کے بعد تیمم کے ٹوٹنے کی کیا وجہ ہے؟ خود پانی پر قدرت تو تیمم کا ناقض نہیں ہے کیونکہ بحر الرائق میں ہے کہ اس کی طرف اضافت مجازی ہے اور حقیقی ناقض تو سابقہ حدت ہے۔

وَإِسْنَادُ النَّقْضِ إِلَى زَوَالِ مَا أَبَاحَ التَّيْمُمُ إِسْنَادٌ مَجَازِيٌّ لِأَنَّ النَّاقِضَ حَقِيقَةً
إِنَّمَا هُوَ الْحَدَثُ السَّابِقُ بِخُرُوجِ النَّجَسِ وَزَوَالِ الْمُبِيحِ شَرْطٌ لِعَمَلِ
الْحَدَثِ السَّابِقِ عَمَلَةً. (ص 152 ج 1)

تیمم کے جواب کے موجب کے زوال کی طرف تیمم کے ٹوٹنے کی اضافت مجازی ہے کیونکہ ناقض حقیقت میں وہ سابقہ حدت ہے جو نجاست کے خروج سے ہوا تھا اور تیمم کے جواز کے موجب کا زوال شرط ہے تاکہ سابقہ حدت اپنا عمل کر سکے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ تیمم کے ٹوٹنے کی وجہ سابقہ حدت ہے اس میں پھر دو صورتیں ہیں :

i- ایک یہ کہ تیمم سے جو حدت معدوم ہو گیا تھا وہ پانی پر قدرت ملنے سے از خود وجود میں آ گیا لیکن یہ

محال ہے۔

ii- دوسری صورت یہ ہے کہ سابقہ حدت کو موجود لیکن تیمم کی وجہ سے مستور سمجھا جائے یعنی یہ کہا

جائے کہ تیمم حدت کا ازالہ نہیں کرتا بلکہ اُس کو مستور کر دیتا ہے اور پانی پر قدرت پانے پر مستور حدت ظاہر ہو گیا وهو المطلوب۔

بہتر یہ ہے کہ ہم موزے کے مسح کو چوتھی قسم ہی میں سے شمار کریں لیکن پھر اس قسم کی دو صنفیں بنانی ہوں گی۔ ایک وہ جس میں سبب حکم عذر کے وقت معدوم رہتا ہے جیسے سفر میں نماز کو قصر کرنے میں ہے اور دوسری وہ جس میں سبب حکم معدوم نہیں ہوتا چھپا ہوا ہوتا ہے یعنی مستور ہوتا ہے۔ اس کو رخصت کی دوسری قسم میں سے بنانا مشکل ہوتا ہے کیونکہ دوسری قسم میں صرف یہی نہیں کہ سبب حکم موجود ہوتا ہے بلکہ ظاہر بھی ہوتا ہے۔

موزے کو ساتر حدث القدمین ماننے کی صورت میں وہ تمام اعتراضات وارد نہیں ہوتے جو اس کو مانع سرایت حدث ماننے کی صورت میں وارد ہوتے ہیں مثلاً :

(1) جس کو ہم نے اُوپر لکھا ہے کہ وضو اور مسح کرنے کے بعد اگر آدمی اپنا موزہ اُتار دے تو پاؤں

میں حدت کے سرایت کرنے کی اور اس کو دھونے کے وجوب کی کوئی وجہ نہیں بنتی۔

(2) اِس کو مسلم الثبوت میں یوں لکھا ہے :

وَفِيهِ أَنَّهُ إِنَّمَا يَتِمُّ لَوْ لَمْ يَكُنِ الْغُسْلُ هُنَاكَ فِي الرَّجُلِ مَشْرُوعًا لَكِنَّهُ مَشْرُوعٌ بَعْدُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ يَنْزَعُ خُفَّيْهِ وَلِهَذَا يَبْطُلُ مَسْحُهُ لَوْ خَاضَ فِي النَّهْرِ وَدَخَلَ الْمَاءَ فِي الْخُفِّ وَلَا يَجِبُ الْغُسْلُ بِانْقِضَاءِ الْمُدَّةِ . (مسلم الثبوت)

اس پر یہ اعتراض ہے کہ سرایتِ حدث کے مانع ہونے والی بات اُس وقت مانی جاسکتی ہے جب پاؤں کا دھونا جائز ہی نہ ہو جیسا کہ چوتھی قسم کا تقاضا ہے حالانکہ موزے اُتارے بغیر بھی اِن کو دھونا جائز ہے۔ اسی لیے اگر کوئی موزے پہنے پہنے نہر میں اُتر جائے اور پانی موزوں کے اندر چلا جائے تو اُس کا مسح ختم ہو جاتا ہے اور پاؤں دھلنے کی وجہ سے پچھلی مدت کے ختم ہونے پر دوبارہ پاؤں دھونے کی ضرورت نہ ہوگی۔

ہماری ساتر حدث القدمین والی بات کی رو سے یہ مسئلہ بالکل دُرست ہے اور ہمیں تسلیم ہے کیونکہ پاؤں میں حدث تو موجود تھا جو موزے کی وجہ سے چھپا ہوا تھا۔ جب موزوں کے اندر پانی گیا اور پاؤں دھلا تو اُس کا حدث زائل ہو گیا اور مسح کی نئی مدت کا حساب شروع ہو گیا۔

لیکن مانع سرایتِ حدث ماننے والوں کو اِس اعتراض کا جواب دینے کی ضرورت ہوئی اور ابنِ ہمام رحمۃ اللہ علیہ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا کہ مسح کے باطل ہونے اور پاؤں کے دھلنے کے مسئلہ کی روایت صحیح نہیں۔

وَأَجِيبَ بِمَنْعِ صِحَّةِ رِوَايَةِ بُطْلَانِ الْمَسْحِ بَلْ نَقُولُ لَا يَبْطُلُ الْمَسْحُ وَرَضِيَ بِهَذَا الشَّيْخُ ابْنُ الْهَمَامِ فِي فَتْحِ الْقَدِيرِ . (مسلم الثبوت وفواتح الرحموت)

اِس جواب پر پھر یہ اعتراض کیا گیا کہ یہ روایت فتاویٰ ظہیریہ وغیرہ جیسی معتبر کتابوں میں مذکور ہے لہذا اِس کی روایت کی صحت کو نہ ماننا بلا دلیل ہے وَزَدْ بِأَنَّ الرِّوَايَةَ مَذْكُورَةٌ فِي الْكُتُبِ الْمُعْتَبَرَةِ كَالظَّهِيرِيَّةِ وَغَيْرِهَا . (مسلم الثبوت)

اِس اعتراض کا جواب بحر العلوم رحمۃ اللہ علیہ نے اِس طرح دیا کہ امام محمد بن فضل رحمہ اللہ کے فتاویٰ

میں یہ درج ہے کہ مسح کسی صورت میں باطل نہیں ہوگا۔ لہذا روایتوں میں تعارض ہوا اور کسی ایک روایت کو ترجیح قوتِ دلیل کی بنیاد پر ہوگی اور وہ مسح کے باطل نہ ہونے کی دلیل کو حاصل ہے جبکہ بطلان کی روایت کی دلیل ضعیف ہے۔

وَفِيهِ أَنَّهُ وَإِنْ كَانَتْ مَذْكُورَةٌ فِيهَا لَكِنْ ذَكَرَ فِي فَتَاوَى الْإِمَامِ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ لَا يَبْطُلُ الْمَسْحُ عَلَى كُلِّ حَالٍ وَمِثْلُهُ فِي الْمُجْتَبَى وَلَكِنَّا تَعَارَضَتِ الرَّوَايَاتُ فَالْتَرَجِيحُ بِقُوَّةِ الدَّلِيلِ وَهِيَ فِي دَلِيلٍ عَدَمِ بَطْلَانِ الْمَسْحِ وَرِوَايَةِ الْبُطْلَانِ لِضَعْفِهَا مُبَعَثٌ . (فواتح الرحموت)

پھر بحر العلوم رحمہ اللہ نے ترجیح کے لیے جو بات ذکر کی ہے وہ یہ ہے :

لَمَّا لَمْ يَدْخُلِ الْمُتَخَفِّفُ فِي خِطَابِ غَسْلِ الرَّجُلِ وَصَارَ وَضُوءُهُ شَرْعًا مِنْ غَيْرِ غَسْلِ الرَّجُلِ وَلَمْ يَسِرِ الْحَدَّثُ إِلَى الْقَدَمِ صَارَ غَسْلُ الرَّجُلِ كَغَسْلِ الظَّهْرِ وَالْبَطْنِ فَكَيْفَ يَجْزِي الْغَسْلُ حَتَّى يَبْطُلَ الْمَسْحُ وَلَا يَجِبُ شَيْءٌ بِالنَّزْعِ وَانْقِضَاءِ الْمُدَّةِ . (فواتح الرحموت)

موزے پہنا ہوا شخص پاؤں دھونے کے خطاب میں شامل نہیں اور شریعت کی رو سے اُس کا وضو پاؤں دھونے کے بغیر ہے اور حدیث نے اُس کے پاؤں کی طرف سرايت نہیں کیا لہذا اُس کا پاؤں دھونا ایسے ہی ہے جیسے کمر یا پیٹ کو دھونا۔ لہذا پاؤں کا دھلنا کیونکر کافی ہوگا کہ یہ کہا جاسکے کہ اُس کا مسح باطل ہو گیا اور وضو ٹوٹنے سے پہلے موزے اتارنے سے یا مدت ختم ہونے سے پاؤں دھونا واجب نہ ہوگا۔

ہم کہتے ہیں کہ موزے پہنا ہوا شخص پاؤں دھونے کے خطاب میں شامل نہ بھی اور اس کے لیے علیحدہ خطاب بھی مانیں تب بھی اتنا تو ہے کہ اُس کو اختیار ہے کہ چاہے موزوں پر مسح کرے یا موزے اتار کر پاؤں دھوئے یا موزے پہنے پہنے پاؤں دھوئے اور خطاب ان تینوں اختیارات پر مشتمل ہوگا۔ اور خطاب آتا ہے سبب کے بعد۔ سبب یا تو موزے پر چڑھا ہوا حادث ہوگا یا پاؤں میں سرايت کیا ہوا حادث ہوگا۔ موزے پر چڑھے ہوئے حادث کے لیے مسح کا خطاب ہوا۔ پاؤں دھونے کے لیے پاؤں کا حادث ضروری ہے۔ لیکن

بحر العلوم اس کی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں حدیث نے پاؤں کی طرف سرایت نہیں کیا۔ ہم کہتے ہیں کہ جب پاؤں میں حدیث ہے ہی نہیں تو خطاب اس پر مشتمل کیونکر ہو سکتا ہے کہ چاہے پاؤں دھولو۔ اور اگر اس کا یہ مطلب لیا جائے کہ چاہے موزے اُتار لو تا کہ سبب یعنی حدیث پایا جائے پھر پاؤں دھولو تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ خطاب سبب سے پہلے ہو گیا۔

غرض عدم بطلانِ مسح کی روایت کو ترجیح نہ ہوئی البتہ بطلانِ مسح کی روایت کو ہم مندرجہ ذیل دو وجوہ سے ترجیح دیتے ہیں :

i- وضو اور مسح کرنے کے بعد اگر کوئی اپنے موزے اُتار دے تو مسح بالاتفاق باطل ہو جاتا ہے اور پاؤں دھونا متعین ہو جاتا ہے ایسا کیوں ہوتا ہے جبکہ وضو اور مسح کی وجہ سے سابقہ حدیث باقی ہی نہیں رہا جو موزے اُتارنے سے پاؤں میں سرایت کر سکے۔ اس کی صرف یہی وجہ رہ جاتی ہے کہ پاؤں میں حدیث موجود تھا لیکن مستور تھا جو اب ظاہر ہو گیا۔

ii- یہ کہنا کہ پاؤں دھونا معتبر نہیں اور یہ پیٹ یا کمر دھونے کے برابر ہے بے بنیاد بات ہے کیونکہ موزہ پہننے سے مسح متعین نہیں ہو جاتا اور آدمی کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ چاہے مسح کرے یا موزے اُتار کر پاؤں دھوئے یا موزے پہنے پہنے پاؤں دھوئے اور وضو کی طرح پاؤں دھونے میں بھی نیت شرط نہیں ہے۔

بطلانِ مسح کی روایت کے رائج ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ملا بہاری رحمہ اللہ نے مسلم الثبوت میں دوسرے جواب کو اختیار کیا، جو یہ ہے :

بَلِ الْحَقُّ فِي الْجَوَابِ أَنْ يُقَالَ الْمُعْتَبَرُ فِي رُخْصَةِ الْإِسْقَاطِ نَفْيُ الْمَشْرُوعِيَّةِ لِلْعَزِيمَةِ فِي نَظَرِ الشَّارِعِ بِأَنْ يَكُونَ الْعَمَلُ بِهِ أَيْ بِالْحُكْمِ الْأَصْلِيِّ الَّذِي هُوَ الْعَزِيمَةُ إِنَّمَا لَا عَدَمَ تَرْتُّبِ الْأَجْزَاءِ إِنْ أَتَى بِهِ وَبُطْلَانُ هَذَا الْإِتِّمَامُ مَمْنُوعٌ .

دُرست جواب یہ ہوگا کہ رُخْصۃ اسقاط میں اعتبار اُس کا ہے کہ شارع کی نظر میں عزیمت کی مشروعیت نہیں رہتی بایں معنی کہ اُس پر عمل کرنے سے گناہ ہوتا ہے نہ یہ کہ وہ عمل شمار نہیں ہوتا۔

ہم کہتے ہیں کہ یہ جواب بھی محض ایک تکلف ہے جو ملا بہاری رحمہ اللہ کو اس لیے کرنا پڑا ہے کہ انہوں نے مسح خفین اور اکلِ مِیتۃ کو ایک جیسا سمجھ لیا ہے حالانکہ دونوں میں فرق ہے۔ اکلِ مِیتۃ میں تو لاچار کے لیے نہ سبب حرمت ثابت ہے اور نہ ہی حرمت کا حکم، اسی وجہ سے لاچار اگر مردار نہ کھائے اور مرجائے تو گناہ گار ہوتا ہے۔ اس کے برعکس مسح خفین کے مسئلہ میں پاؤں دھونے کا اختیار اس بات پر دلیل ہے کہ اُس کا سبب یعنی پاؤں کا حدث موجود ہے۔ مزید دلائل ہم اُوپر ذکر کر چکے ہیں۔ اسی لیے پاؤں دھونے سے وہ گناہ گار نہیں ہوتا۔

حاصلِ کلام یہ ہے کہ رخصت کی چوتھی قسم کی دو مختلف صفیں ہیں۔ ایک جس کی مثال لاچار کے لیے اکلِ مِیتۃ ہے کہ لاچار کے حق میں نہ تو سبب موجود ہے اور نہ ہی لاچاری کے وقت تک حکم۔ دوسری جس کی مثال مسح خفین کی ہے کہ اس میں پاؤں دھونے کا سبب تو موجود ہے لیکن مستور ہے کہ موزے نے اس کو چھپا لیا ہے اور پاؤں دھونے کا وجوہی حکم اس سے مسح کی مدت میں مرتفع ہے وَ اخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ .

منیٰ اور مزدلفہ کا مکہ مکرمہ کے ساتھ تعلق اور اُن کا حکم

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾

منیٰ اور مزدلفہ کا مکہ مکرمہ کے ساتھ تعلق :

مکہ مکرمہ کے مرکزی حصہ یعنی مسجد حرام و ماحولہ کے بالمقابل مشرق میں پہلے منیٰ کا میدان واقع ہے، پھر

منیٰ کے تقریباً متصل جنوب مشرق میں مزدلفہ کا میدان ہے۔ مزدلفہ کی حدود ختم ہونے کے بعد تقریباً چار کلومیٹر کے فاصلہ پر مزید جنوب مشرق میں عرفات کا میدان شروع ہوتا ہے۔ چار کلومیٹر کا یہ درمیانی فاصلہ بھی بے آباد اور ویران ہے۔ عرفات سے آگے مشرق، شمال اور جنوب میں جنگل بیابان ہے، کوئی آبادی نہیں ہے۔

مکہ مکرمہ کی آبادی کا پھیلاؤ شمال مشرق اور جنوب مشرق کی طرف ہوا ہے۔ شمال میں منیٰ سے اس کا فاصلہ تقریباً ڈھائی کلومیٹر اور مزدلفہ سے ساڑھے چار کلومیٹر ہے، البتہ جنوب کی جانب ایک جگہ پر اس آبادی کا اتصال منیٰ کے ساتھ ہو گیا ہے اور ایک جگہ پر مزدلفہ کے ساتھ ہو گیا ہے۔ جنوب میں منیٰ کے متوازی ”حی عزیزیہ“ کی آبادی چلتی ہے اور درمیان میں صرف ایک پہاڑی سلسلہ ہے۔

منیٰ اور مزدلفہ کی موجودہ کیفیت :

مزدلفہ تو فقط ایک ویران میدان ہے جس کی شرعی حدود میں کوئی آبادی نہیں ہے بلکہ اس میں کوئی سرکاری دفتر بھی نہیں ہے۔ منیٰ بھی اب کوئی آبادی کی جگہ نہیں ہے البتہ اس میں رابطہ عالم اسلامی کا دفتر اور ایک دو اور دفتر ہیں۔ اسی طرح منیٰ میں ایک جنرل ہسپتال (مستشفى عام) ہے جس کے بارے میں بعض حضرات کا دعویٰ ہے کہ وہ مکہ مکرمہ کے لوگوں کی خاطر پورا سال کھلا رہتا ہے، واللہ اعلم۔

کیا منیٰ اور مزدلفہ مکہ مکرمہ شہر میں داخل ہیں؟ :

مزدلفہ تو ہمیشہ سے بیابان رہا ہے البتہ منیٰ میں کسی وقت میں گاؤں کے برابر آبادی رہی ہے اور وہ گاؤں شمار ہوتا رہا ہے۔

الا ان محمداً يقول ان منى ليس بمصر جامع بل هو قرية فلا تجوز الجمعة

بها كما لا تجوز بعرفات وهما يقولان انها تتمصر في ايام الموسم (بدائع

الصنائع ص ۵۸۵ و ص ۵۸۶ ج ۱)

”مگر یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ منیٰ مصر جامع نہیں ہے بلکہ وہ گاؤں ہے لہذا اس میں جمعہ جائز نہیں ہے جیسا کہ عرفات میں جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایام حج میں یہ مصر بن جاتا ہے۔“

وقال محمد لا تجوز فيها (الجمعة) لانها من القرى حتى لا يعيد بها.

ولهما انها تتمصر فى ايام الموسم وبمنى ابنية ودور

وسکک. (تبیین الحقائق ص ۲۱۸ ج ۱)

”امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ منیٰ میں جمعہ جائز نہیں ہے کیونکہ وہ گاؤں ہے حتیٰ کہ اس میں عید کی نماز بھی نہیں پڑھی جاتی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ایام حج میں منیٰ مصر بن جاتا ہے..... اور منیٰ میں عمارتیں اور محلے اور گلیاں ہیں۔“

لیکن اب منیٰ آبادی سے بالکل خالی ہے، اس میں نہ مکان ہیں نہ گلی محلے ہیں اور نہ ہی آبادی ہے۔ اس لیے مکہ مکرمہ کی آبادی کے اس کے ساتھ اتصال سے دو جدا جدا آبادیوں کا متصل ہو کر ایک آبادی ہونے کا وجود نہیں ہوا، اور اس وجہ سے منیٰ اور مزدلفہ مکہ مکرمہ شہر میں داخل اور اس کے محلے نہیں ہیں۔

کیا منیٰ اور مزدلفہ کو مکہ مکرمہ کے فناء میں شمار کر سکتے ہیں؟ :

اس کے جواب کے لیے پہلے شہر کے فناء کی حقیقت کو سمجھنا ہوگا۔ ”فناء“ شہر سے باہر کی اُس جگہ کو کہتے ہیں جو شہر کے مصالح کے لیے مقرر کی گئی ہو جیسا کہ ردالمحتار میں ہے ”المعد لمصالح المصر“۔

لیکن مصالح سے مراد مطلق کسی بھی قسم کا فائدہ نہیں ہے بلکہ حاجتیں اور ضرورتیں ہیں۔

لأنها بمنزلته فى حق حوائج اهل المصر لأنها معدة لحوائجهم (تبیین

الحقائق ص ۲۱۸ ج ۱)

”شہر والوں کی ضروریات کے اعتبار سے شہر کا فناء بھی شہر کی طرح ہوتا ہے کیونکہ وہ اُن کی ضرورتوں ہی کے لیے مقرر ہوتا ہے۔“

قد نص الائمة على ان الفناء ما اعد لدفن الموتى وحوائج المعركة

كرفض الخيل وجمع العساكر والخروج للرمى وغير ذلك. (منحة

المخالف على البحر الرائق ص ۱۴۱ ج ۱)

”ائمہ نے تصریح کی ہے کہ شہر کا فناء وہ علاقہ ہوتا ہے جو مُردوں کو دفن کرنے کے لیے

اور معرکہ کی ضرورتوں کے لیے مثلاً گھوڑے سُدھانے کے لیے اور لشکروں کو جمع کرنے کے

لیے اور تیر اندازی وغیرہ سیکھنے کے لیے مقرر ہو۔“

فناء المصر انما الحق به فيما كان من حوائج اهله والجمعة وصلاة
العیدین من حوائج اهله وقصر الصلاة ليس منها. (البنایة فی شرح الهدایة
ص ۲۵۴ ج ۳)

شہر والوں کی ضرورتوں کے اعتبار سے شہر کا فناء بھی شہر کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، اور جمعہ کی نماز
اور عیدین کی نمازیں شہر والوں کی ضروریات میں داخل ہیں، اور نماز کو قصر کرنا شہر والوں کی
ضروریات میں داخل نہیں ہے۔“

غرض فناء شہر سے باہر کی وہ جگہ ہے جو شہر والوں کی ضرورتوں اور حاجتوں کے لیے مقرر ہو محض سہولت یا
آسائش کے کاموں کے لیے نہیں۔

مذکورہ بالا تفصیل معلوم ہونے سے ظاہر ہوا کہ منیٰ اور مزدلفہ دونوں ہی مکہ مکرمہ کے فناء میں بھی داخل نہیں
کیونکہ مزدلفہ کے ساتھ تو اہل شہر کی عملاً کوئی ضرورت وابستہ نہیں ہے، البتہ منیٰ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ مکہ
مکرمہ کے لوگ چھٹی کے دنوں میں رات کے وقت وہاں پکنک منانے جاتے ہیں لیکن پکنک منانا حوائج اور
ضروریات میں سے نہیں ہے بلکہ محض آسائش و سہولیات میں سے ہے۔ رد المحتار کی یہ عبارت کہ بخلاف
البساتین ولو متصلة بالبناء لانها ليست من البلدة ولو سكنها اهل البلدة فی جمیع السنة او
بعضها (باغات اگرچہ شہر کی عمارتوں کے ساتھ متصل ہوں پھر بھی وہ شہر کا حصہ نہیں ہیں اگرچہ شہر والے پورے
سال یا سال کے کچھ حصہ میں اُن میں رہتے ہوں)۔ اس بارے میں صریح ہے کہ شہر سے متصل باغوں میں اہل شہر
جا کر پکنک منائیں یا بسیرا کریں تب بھی وہ فناء میں شامل نہیں ہوتے۔

منیٰ میں موجود جنرل ہسپتال کے بارے میں اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ مکہ مکرمہ کے لوگ پورے سال
اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں تب بھی مندرجہ ذیل وجوہ سے منیٰ فناء نہیں بنتا :
۱۔ محض ایک عمارت سے پورے منیٰ کو فناء قرار نہیں دیا جاسکتا۔

۲۔ یہ کوئی ایسی ضرورت نہیں جس کے لیے شہر کے اندرونی علاقوں کو چھوڑ کر بیرونی علاقوں کی ضرورت
ہو۔ شہر کے اندر اور بہت سے ہسپتالوں کے ہوتے ہوئے مکہ مکرمہ کی آبادی کا منیٰ کے ہسپتال سے فائدہ اٹھانا اُن
کے اعتبار سے سہولت ہے، حاجت و ضرورت نہیں۔

شہر کے لیے خود فناء کا ہونا ضروری نہیں :

ما بعد لحوائج اہلہ (جو جگہ شہر والوں کی ضرورتوں کے لیے مقرر ہو) کے مفہوم مخالف سے نکلا کہ اگر حوائج کے لیے جگہ مقرر نہ کی گئی تو فناء بھی نہ ہوگا۔

”منیٰ“ اور ”مزدلفہ“ کو مکہ مکرمہ کا محلہ یا فناء کہنے والوں کے دلائل اور اُن کے جواب پہلی دلیل :

جامعہ اشرفیہ کے مفتی شیر محمد صاحب اپنے فتوے میں لکھتے ہیں :

”اب صورت حال یہ ہے کہ مکہ مکرمہ کی آبادی منیٰ سے بھی تجاوز ہو چکی ہے اور منیٰ مکہ مکرمہ کا

ایک محلہ ہے۔“ (مؤرخہ ذوالحجہ ۱۴۲۰ھ)

اس عبارت کا ظاہر مطلب یہ ہے کہ مکہ مکرمہ کی آبادی بڑھتے بڑھتے منیٰ کے اندر پہنچی بلکہ پھر منیٰ سے بھی آگے نکل گئی ہے اور جیسے مکہ مکرمہ کے دیگر آباد محلے ہیں اسی طرح منیٰ بھی مکہ مکرمہ کا محلہ بن گیا ہے۔ یہ بات حقیقت کے خلاف ہے کیونکہ منیٰ میں سرے سے آبادی اور مکانات نہیں ہیں جبکہ محلہ اُس جگہ کو کہتے ہیں جس میں مکانات اور گلیاں ہوں۔

مدرسہ شاہی مراد آباد کے مفتی شبیر احمد قاسمی صاحب نے بھی مفتی شیر محمد صاحب والی بات ہی کچھ مختلف انداز میں کہی ہے، وہ لکھتے ہیں :

”منیٰ کی آبادی صدیوں تک مکہ مکرمہ کی آبادی سے بالکل الگ رہی ہے اور دونوں کے درمیان صدیوں تک ویران میدان اور پہاڑوں کا فاصلہ رہا ہے جن میں کسی قسم کی آبادی اور عمارت نہیں تھی اس لیے مکہ اور منیٰ کے درمیان مسلسل آبادی نہ ہونے کی وجہ سے دونوں کو مستقل طور پر الگ الگ آبادی قرار دیا گیا تھا جیسا کہ ماضی کے تمام فقہاء نے تسلسل آبادی نہ ہونے کی وجہ سے دونوں کو الگ الگ آبادی قرار دیا تھا۔ اور اب ادھر ماضی قریب میں منیٰ اور مکہ کے درمیان تسلسل آبادی کی وجہ سے دونوں کے درمیان کسی قسم کا انفعال باقی نہیں رہا

بلکہ متصل ہو کر ایک ہی آبادی جیسی ہو گئی ہے۔“ (انوارِ رحمت ص ۷۲)

مفتی شبیر احمد قاسمی صاحب کی یہ بات حقیقت کے بالکل برعکس ہے۔ ماضی بعید میں منیٰ میں آبادی ہونا تو تسلیم ہے لیکن موجودہ دور میں تو منیٰ میں سرے سے آبادی ہے ہی نہیں جو تسلسل کے باعث مکہ مکرمہ کی آبادی سے متصل ہو سکے۔

دوسری دلیل :

جامعہ اشرفیہ کے مفتی شیر محمد صاحب اپنے فتوے مؤرخہ ذوالحجہ ۱۴۲۰ھ میں لکھتے ہیں :

” منیٰ اور مکہ مکرمہ کی بلدیہ ایک ہے۔“ (رسالہ ندائے شاہی، دسمبر ۲۰۰۴ء ص ۵۳)

ہم کہتے ہیں کہ بلدیہ تو ایک انتظامی ادارہ ہے جس کے ذمہ علاقہ کی دیکھ بھال اور صفائی ستھرائی ہوتی ہے۔ ایک ادارہ کو محض انتظامی طور پر شہر سے باہر کا صحرا اور جنگل بھی دیکھ بھال کے لیے دے دیا جائے تو اس سے اُس صحرا اور جنگل کی شرعی حقیقت نہیں بدلتی اور یوں شرعی حکم میں بھی کچھ تبدیلی نہ ہوگی۔

اور اگر ایسا ہو کہ خود سعودی حکومت نے منیٰ کے ویرانے کو مکہ شہر کا حصہ سمجھ کر اُس کو مکہ مکرمہ کی بلدیہ کے ماتحت کر دیا ہو تو سعودی حکومت کا ایسا سمجھنا بذاتِ خود کوئی شرعی دلیل و حجت نہیں ہے۔

تیسری دلیل :

” وہاں کا بڑا ہسپتال سال بھر اپنی خدمات انجام دیتا رہتا ہے، نیز رابطہ عالم اسلامی کا دفتر بھی کھلا رہتا ہے اور شاہی محل بھی آباد رہتا ہے۔“ (رسالہ ندائے شاہی، دسمبر ۲۰۰۴ء ص ۵۳)

ہسپتال کی بات تو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں۔ رابطہ عالم اسلامی کے دفتر کا وہاں ہونا کسی انتظامی سہولت کی وجہ سے ہوگا ورنہ نہ تو اہل مکہ کی ضرورت و حاجت کا اس سے کچھ تعلق ہے اور نہ ہی خاص منیٰ میں اس دفتر کی تعمیر کی کوئی مجبوری۔ ہاں حج کے دنوں میں اس ادارہ کے مہمانوں کی سہولت کے لیے اس دفتر کا وہاں ہونا سمجھ میں آتا ہے۔

رہا شاہی محل تو وہ منیٰ کی حدود کے ساتھ ساتھ بنا ہوا ہے۔ وہاں عام طور سے محافظ اور دیگر عملہ رہتا ہے اور شاہی محل کا وہاں ہونا اہل مکہ کی کوئی ضرورت و حاجت نہیں، محض حکمرانوں کی آسائش ہے۔

غرض مندرجہ بالا بنیادوں پر پورے منیٰ کو مکہ مکرمہ کا فناء قرار دینا قابلِ تسلیم نہیں۔

منیٰ اور مزدلفہ کا حکم :

موجودہ حالات میں منیٰ اور مزدلفہ نہ تو مکہ مکرمہ کے محلّہ کی مانند ہیں اور نہ ہی مکہ مکرمہ کے فناء میں شمار ہیں لہذا جس حاجی کا منیٰ جانے سے پہلے مکہ مکرمہ میں پندرہ دن سے کم ٹھہرنا ہو وہ منیٰ، مزدلفہ اور عرفات میں قصر نماز پڑھے۔ اور ایسے شخص پر عید کی قربانی بھی واجب نہیں ہوئی۔ علاوہ ازیں عرفات کی طرح منیٰ اور مزدلفہ میں جمعہ پڑھنا بھی جائز نہیں۔

ایک نکتہ :

رد المحتار میں ہے :

”ولو جاوز العمران من جهة خروجه وكان بحذائه محلة من الجانب الآخر يصير مسافرا اذ المعتبر جانب خروجه لا بد ان تكون المحلة في المسئلة الثانية من جانب واحد . فلو كان العمران من الجانبين فلا بد من مجاوزته لما في الامداد لو حاذاه من احد جانبيه فقط لا يضره كما في قاضیخان وغيره الخ“

”اگر آدمی جانبِ خروج سے آبادی پار کر لے اور کسی اور جانب سے اُس کے ایک طرف محلّہ ہو تو وہ مسافر بن جاتا ہے کیونکہ جانبِ خروج کا ہی اعتبار کیا جاتا ہے..... اور اگر آبادی دو طرفوں میں ہو تو اس صورت میں مسافر بننے کے لیے آبادی سے تجاوز ضروری ہے کیونکہ امداد میں ہے کہ اگر آبادی صرف ایک طرف کو ہو تو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا جیسا کہ قاضیخان وغیرہ میں ہے۔“

اس عبارت کا حاصل جو احسن الفتاویٰ ص ۲۷ ج ۴ میں ہے، وہ یوں ہے :

”اگر شہر کی جانب سفر میں مکانات ختم ہو گئے مگر کسی ایک جانب راستے سے دُور کوئی محلّہ اس طرف بڑھا ہوا ہے تو اُس کا اعتبار نہیں البتہ اگر دونوں جانب اس قسم کی آبادی ہو تو اُن کی محاذات سے خروج کے بعد حکم قصر ہوگا۔“

اس عبارت سے بعض لوگوں کو یہ خیال ہوا ہے کہ چونکہ منیٰ اور مزدلفہ کے موازی دو جانب مکہ شہر کی آبادی

بڑھی ہوئی ہے لہذا آدمی مسافر اُس وقت بنے گا جب دونوں طرف آبادی سے تجاوز کر جائے اور اس طرح سے مٹی اور مزدلفہ دونوں ہی مکہ مکرمہ کے حصے قرار پائے۔

ہم کہتے ہیں کہ ایسا خیال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ :

۱۔ عبارت کا مطلب یہ ہے کہ آدمی شہر سے نکل کر جس رستے پر جا رہا ہے اُس رستے کے قریب تک شہر کی کسی دوسری جانب سے کوئی محلّہ بڑھ کر آ گیا ہو۔ اگر صرف ایک طرف سے ایسا ہو تو اس کا اعتبار نہیں اور اگر دو طرف سے ایسا ہو تو اُس آبادی سے مجاوزت کا اعتبار ہوگا۔

مٹی اور مزدلفہ کی صورت میں جیسا کہ نقشہ سے عیاں ہے، شمالی جانب جو محلّے ہیں وہ رستے سے بہت دُور ہیں اور گزرنے والے کے نہ سامنے آتے ہیں اور نہ اُس کے قریب تک آتے ہیں۔

۲۔ علامہ شامی رحمہ اللہ کی دو جانب والی بات قابلِ تسلیم نہیں کیونکہ :

۱۔ یہ بات صرف علامہ شرنبلالیؒ نے مراقی الفلاح اور امداد میں لکھی ہے :

اذا جاوز بیوت مقامہ ولو بیوت الاخبیۃ من الجانب الذی خرج منه
ولو حاذاه فی احد جانبيه فقط لا یضره (حاشیہ طحطاوی علی مراقی
الفلاح ص ۲۳۰)

”جب آدمی جانبِ خروج میں اپنی بستی کے مکانات سے تجاوز کر جائے تو اگر اُس کے ایک طرف کو آبادی ہو تو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔“

رد المحتار میں علامہ شامی رحمہ اللہ نے یہ بات امداد سے نقل کی ہے جو اس کی نسبت قاضی خان وغیرہ کی طرف کرتے ہیں۔ قاضی خان کی طرف اس کی نسبت صحیح نہیں کیونکہ اُس میں یوں ہے :

ويعتبر مجاوزة عمران المصر من الجانب الذی خرج ولا يعتبر محلة
اخری بحذاء من الجانب الآخر (علی هامش العالمگیریہ ص ۱۶۲ ج ۱)
”جانبِ خروج سے شہر کی آبادی کا اعتبار کیا جاتا ہے اور دوسری جانب سے ایک طرف جو محلّہ
ہو، اُس کا اعتبار نہیں ہے۔“

علامہ شرنبلالی رحمہ اللہ نے یہی بات مراقی الفلاح میں بھی ذکر کی ہے لیکن وہاں کسی اور کا حوالہ ذکر نہیں

کیا۔ پھر انہوں نے یہ بات کہاں سے کہی؟ قرین قیاس یہ ہے کہ انہوں نے دیگر فقہاء کی عبارتوں کا مفہوم مخالف اخذ کر کے ایسا لکھا ہے ورنہ دیگر فقہاء نے یہ مفہوم مخالف اخذ نہیں کیا اور ان کی عبارتیں یوں ہیں۔

قاضی خان : ويعتبر مجاوزة عمران المصر من الجانب الذي خرج ولا يعتبر محلة اخرى بحذائه من الجانب الآخر . (عالمگیری حاشیہ ص ۱۶۲ ج ۱)
 ”جانب خروج سے شہر کی آبادی کا اعتبار کیا جاتا ہے، دوسری جانب سے کسی طرف کو بڑھنے والی آبادی کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔“

تبیین الحقائق : ثم المعتبر المجاوزة من الجانب الذي خرج منه حتى

لوجاوز عمران المصر قصر وان كان بخذائه من جانب آخر ابنية
 (ص ۲۰۹ ج ۱)

”جانب خروج سے آبادی سے تجاوز کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا آدمی جب شہر کی آبادی سے آگے بڑھ جائے تو وہ قصر کرے گا اگرچہ کسی اور جانب سے اُس کے کسی طرف کو عمارتیں بڑھی ہوئی ہوں۔“

البحر الرائق : ولا يعتبر مجاوزة محلة من الجانب الآخر (ص ۲۸ ج ۲)
 ”دوسری جانب سے بڑھے ہوئے محلہ سے آگے بڑھنے کا اعتبار نہیں ہے۔“

خلاصة الفتاوى : ويعتبر مجاوزة عمران المصر من الجانب الذي خرج
 ولا يعتبر محلة بخذائه من الجانب الآخر . (ص ۱۹۸ ج ۱)

”جانب خروج سے شہر کی آبادی سے آگے بڑھنے کا اعتبار ہوتا ہے، دوسری جانب سے ایک طرف کو بڑھے ہوئے محلہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔“

عالمگیری : ثم المعتبر المجاوزة من الجانب الذي خرج منه حتى
 لوجاوز عمران المصر قصر و ان كان بخذائه من جانب آخر ابنية . (كذا
 فی التبیین ص ۱۳۹ ج ۱)

”جانب خروج سے تجاوز ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا جب شہر کی آبادی سے تجاوز ہو جائے

تو قصر کرے گا، اگرچہ کسی اور جانب سے اس کے ایک طرف عمارتیں ہوں۔“

تتارخانیہ : اذا خلف البنيان الذى خرج منه قصر الصلوة وان كان بحذاء

بنيان آخر من جانب آخر من المصر (ص ۴ ج ۲)

”آدمی جب جانب خروج سے عمارتوں کو پیچھے چھوڑ جائے تو نماز قصر کرے اگرچہ اُس کے ایک طرف شہر کی کسی اور جانب سے عمارتیں بڑھی ہوئی ہوں۔“

بنایہ : حتى لو خلف الابنية التي في طريقه قصر وان كان بحذاء ابنية من

جانب آخر من المصر (ص ۲۵۵ ج ۳)

”حتی کہ اگر آدمی اپنے رستے میں آبادی کی عمارتوں کو پیچھے چھوڑ جائے تو قصر کرے اگرچہ شہر کی کسی دوسری جانب سے اُس کے ایک طرف کو عمارتیں بڑھی ہوئی ہوں۔“

فتح القدیر : فلو جاوزها وتحاذيه بيوت من جانب آخر جاز القصر

(ص ۳۴ ج ۲)

”اگر آبادی سے باہر نکل جائے اور اُس کے ایک طرف میں کسی اور جانب سے آبادی بڑھی ہوئی ہو تو قصر کرنا جائز ہے۔“

بلکہ ذیل میں دی گئی فقہاء کی تصریحات سے مراقی الفلاح اور امداد کا دیا ہوا مفہوم بھی غلط ثابت ہوتا ہے،

مثلاً عنایہ میں ہے :

اذا فارق بيوت المصر من الجانب الذى يخرج منه وان كان فى غيره من

الجوانب بيوت.

”جانب خروج سے جب آدمی گھروں کو پیچھے چھوڑ جائے تو اگرچہ اور جوانب میں مکان

آگے ہوں، وہ قصر کر سکتا ہے۔

تتارخانیہ میں ہے :

ثم يعتبر الجانب الذى منه يخرج المسافر من البلدة لا الجوانب بحذاء

البلدة. (ص ۴ ج ۲)

”پھر اعتبار اُس جانب کا ہے جس سے مسافر شہر سے نکلتا ہے، شہر کی دوسری جانبوں کا اعتبار نہیں ہے۔“

کیونکہ ان دو عبارتوں کا مطلب یہ ہے کہ دیگر جوانب میں خواہ وہ دو ہوں یا زیادہ ہوں، اگر آبادی بڑھ کر مسافر کے رستے کے قریب آجائے تب بھی اس سے مجاوزت ضروری نہیں۔ اس صراحت کے ہوتے ہوئے مراقی الفلاح اور امداد میں لکھی ہوئی بات کسی طور سے درست نہیں۔

اظہارِ ممنونیت :

اس مضمون کی ترتیب کے لیے ہم مدرسہ صولتیہ مکہ مکرمہ کے مدرس حضرت مولانا سیف الرحمن صاحب مدظلہ اور مکہ مکرمہ ہی میں مقیم جناب قاری ارشد صاحب کے ممنون احسان ہیں جنہوں نے اپنی گاڑیوں میں خود ہمیں اس سارے علاقے کا سروے کرایا۔ دُعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان دونوں حضرات کو اجرِ عظیم سے نوازیں۔



کرسی پر بیٹھا ہوا معذور شخص نماز میں

سجدہ کے لیے کیا کرے؟

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب، اُستاذ الحدیث جامعہ مدنیہ جدید ﴾



جو شخص کھڑے ہونے کی طاقت نہیں رکھتا وہ بیٹھ کر نماز پڑھے۔ بیٹھنے کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ زمین یا تخت پر دو زانو ہو کر بیٹھے۔ بیٹھ کر نماز پڑھنے والا سر اور کمر کو جھکا کر رکوع کرے اور عام طریقے سے زمین یا تخت پر سجدہ کرے۔ اگر زمین پر سجدہ نہ کر سکے اور زمین پر رکھی ہوئی نواخچ اُونچی تپائی پر سجدہ کر سکے تو اُس پر سجدہ کرے۔

جو شخص زمین پر سجدہ نہیں کر سکتا وہ کھڑے ہو کر بھی اور زمین پر بیٹھ کر بھی اور کرسی پر بیٹھ کر بھی اشارہ سے رکوع وسجود کر سکتا ہے لیکن اُس کے لیے زمین یا تخت پر بیٹھ کر نماز پڑھنا بہتر ہے۔

دیکھنے میں آیا ہے کہ کرسی پر بیٹھ کر نماز پڑھنے والے اپنے سامنے لگے ہوئے ڈیسک پر یا سامنے رکھی ہوئی میز پر سجدہ کرتے ہیں۔ یہ سجدہ کرنا صحیح نہیں اور یہ سجدہ نہیں اشارہ سمجھا جائے گا، اس لیے اگرچہ نماز ہو جائے گی لیکن طریقہ کے خلاف ہونے کی وجہ سے اشارہ کرنے پر ہی اکتفا کیا جائے۔

بعض حضرات کرسی پر بیٹھ کر سامنے کے ڈیسک یا میز پر سجدہ کرنے کے ضروری ہونے کا فتویٰ دیتے ہیں، ہمیں اُن سے اتفاق نہیں۔ اس لیے اہل علم حضرات کے غور و فکر کے لیے مندرجہ ذیل مضمون پیش خدمت ہے۔ (عبدالواحد غفرلہ)

بسم اللہ حامدا و مصلیا !

اس مسئلہ کو سمجھنے کے لیے پہلے اس بات کو معلوم کرنا ہوگا کہ اصطلاح نماز میں قعود کس کو کہتے ہیں؟

قیام، رکوع، قعود اور اقرب الی القعود باہم متغایریتیں ہیں :

وَأِنَّمَا قُلْنَا إِنَّهُمَا (أَيِ الْقِيَامِ وَالْقُعُودِ) مُتَغَايِرَانِ بِدَلِيلِ الْحُكْمِ وَالْحَقِيقَةِ. أَمَّا الْحَقِيقَةُ فَلِأَنَّ الْقِيَامَ اسْمٌ لِمَعْنَيْنِ وَهُمَا الْإِنْصَابُ فِي النِّصْفِ الْأَعْلَى وَالنِّصْفِ الْأَسْفَلِ. فَلَوْ تَبَدَّلَ الْإِنْصَابُ فِي النِّصْفِ الْأَعْلَى بِمَا يُضَادُّهُ وَهُوَ الْإِنْجَاءُ سُمِّيَ رُكُوعًا لَوْجُودِ الْإِنْجَاءِ لِأَنَّهُ فِي اللُّغَةِ عِبَارَةٌ عَنِ الْإِنْجَاءِ مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارِ النِّصْفِ الْأَسْفَلِ لِأَنَّ ذَلِكَ وَقَعَ وَفَاقًا فَامَّا هُوَ فِي اللُّغَةِ فَاسْمٌ لِشَيْءٍ وَاحِدٍ فَحَسِبُ وَهُوَ الْإِنْجَاءُ.

وَلَوْ تَبَدَّلَ الْإِنْصَابُ فِي النِّصْفِ الْأَسْفَلِ بِمَا يُضَادُّهُ وَهُوَ انْضِمَامُ الرَّجْلَيْنِ وَالصَّاقِ الْإِلَیَّةِ بِالْأَرْضِ يُسَمَّى قُعُودًا فَكَانَ الْقُعُودُ اسْمًا لِمَعْنَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ فِي مَحَلِّينِ مُخْتَلِفَيْنِ وَهُمَا الْإِنْصَابُ فِي النِّصْفِ الْأَعْلَى وَالْإِنْضِمَامُ وَالْإِسْتِقْرَارُ عَلَى الْأَرْضِ فِي النِّصْفِ الْأَسْفَلِ فَكَانَ الْقُعُودُ مُضَادًّا لِلْقِيَامِ فِي أَحَدِ مَعْنِيهِ وَكَذَا الرُّكُوعُ وَالرُّكُوعُ مَعَ الْقُعُودِ يُضَادُّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا لِلْآخِرِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ وَهُوَ صِفَةُ النِّصْفِ الْأَعْلَى. وَاسْمٌ لِمَعْنَيْنِ يَفُوتُ بِالْكُلِّيَّةِ بِوُجُودِ مُضَادِّ أَحَدِ مَعْنِيهِ كَالْبُلُوغِ وَالْيَتِيمِ فَيَفُوتُ الْقِيَامُ بِوُجُودِ الْقُعُودِ أَوْ الرُّكُوعِ بِالْكُلِّيَّةِ وَلِهَذَا لَوْ قَالَ قَائِلٌ مَا قُمْتُ بَلْ قَعَدْتُ وَمَا أَذْرَكْتُ الْقِيَامَ بَلْ أَذْرَكْتُ الرُّكُوعَ لَمْ يُعَدَّ

مُنَاقِضًا فِي كَلَامِهِ . (بدائع الصنائع ج ۱ ص ۱۴۲)

اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے قیام اور قعود کے درمیان بھی تغایریت ہے اور قیام اور

رکوع کے درمیان بھی مغایرت ہے۔ قیام میں جسم کا نصفِ اعلیٰ اور نصفِ اسفل دونوں ہی سیدھے اور کھڑے ہوتے ہیں جبکہ قعود میں یہ چار چیزیں ہوتی ہیں یعنی اِلْصَاقُ اِلَیَّةِ بِالْأَرْضِ، اِنْضِمَامُ رِجْلَیْنِ، اِسْتِقْرَارٌ عَلَى الْأَرْضِ اور جسم کے نصفِ اعلیٰ کا سیدھا کھڑا ہونا اور رکوع میں نصفِ اسفل تو سیدھا ہوتا ہے لیکن نصفِ اعلیٰ جھکا ہوا ہوتا ہے۔ غرض نماز کی یہ تین ہیئتیں یعنی قیام، قعود اور رکوع آپس میں متغایر ہیں۔

قعود میں الصَّاقِ إِلَيَّ بِالْأَرْضِ میں حدیث کی رُو سے ”قَوْرُكُ“ اور ”تَرْبُوعُ“ بھی شامل ہیں جن میں ”الصَّاقِ“ زمین کے ساتھ ہوتا ہے اور مسنون نشست بھی شامل ہے جس میں ”الْبَيْتَيْنِ“ ایک پاؤں پر ہوتے ہیں اور ”اَفْعَاءُ“ بھی ہے جس میں دونوں پاؤں کھڑے کر کے آدمی ایڑیوں پر بیٹھتا ہے۔

ان تین کے علاوہ نماز کی دو ہیئتیں اور ہیں۔ ایک اقْرَبُ إِلَى الْقِيَامِ کی اور دوسری اقْرَبُ إِلَى الْقُعُودِ کی۔ اقْرَبُ إِلَى الْقِيَامِ کی ہیئت اُس وقت ہوتی ہے جب اِسْتَوَى النَّصْفُ الْأَسْفَلُ وَظَهَرَ بَعْدَ مُنْحَنِ اور اقْرَبُ إِلَى الْقُعُودِ کی ہیئت اُس وقت ہوتی ہے جب لَمْ يَسْتَوِ النَّصْفُ الْأَسْفَلُ۔

غرض جب تک ٹانگیں بالکل سیدھی نہ ہوں اور گھٹنے بالکل نہ کھل جائیں اقرب الی القعود کی ہیئت ہے اور اِس ہیئت کا قعود کی ہیئت سے تغایر بالکل بدیہی ہے۔ لیکن اِس ہیئت میں نہ الصاق الیہ بِالْأَرْضِ ہے نہ استقرار علی الارض ہے اور نہ ہی انضمام رجلین کی وہ کیفیت ہے جو قعود میں ہوتی ہے۔

علامہ سعدی رحمی رحمہ اللہ فتح القدیر پر اپنے حاشیہ میں لکھتے ہیں :

”يُمْكِنُ أَنْ يُفَرَّقَ بَيْنَهُمَا بِأَنَّ الْقُرْبَ مِنَ الْقُعُودِ وَإِنْ جَازَ أَنْ يُعْطَى لَهُ حُكْمُ الْقَاعِدِ إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ بِقَاعِدٍ حَقِيقَةً فَاعْتَبِرْ جَانِبَ الْحَقِيقَةِ فِيمَا إِذَا

سَهَا عَنِ الثَّانِيَةِ . (فتح القدیر باب سجود السہو)

کرسی پر بیٹھنے کی ہیئت اقرب الی القعود کی ہے قعود کی نہیں :

یہ جاننے کے بعد کہ قیام، رکوع، قعود اور اقرب الی القعود کی ہیئتیں ایک دوسرے کے مغایر ہیں۔ اب یہ سمجھئے کہ کرسی پر یا کسی پائپ پر پاؤں لٹکا کر بیٹھنے کی ہیئت اقْرَبُ إِلَى الْقُعُودِ کی ہیئت ہے کیونکہ اِس پر قعود کی تعریف صادق نہیں آتی اور کرسی اور پائپ درحقیقت اقْرَبُ إِلَى الْقُعُودِ کی اُس ہیئت کی بقاء کے لیے سہارا ہے۔ سہارے کے لگنے سے ہیئت کی حقیقت بدل نہیں گئی کہ اقْرَبُ إِلَى الْقُعُودِ بدل کر قعود بن گیا ہو۔

تنبیہ :

عام طور سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ قعود میں اصل دار و مدار الصَّاقِ إِلَيَّ یعنی سرین کا نشست گاہ سے

اتصال پر ہے۔ پھر خواہ تخت و زمین پر بیٹھے ہوں یا کرسی پر یا کسی پتلے پائپ پر بیٹھے ہوں اور اگر زمین پر بیٹھے ہوں تو خواہ ٹانگیں جوڑ کر بیٹھے ہوں یا ٹانگیں پھیلا کر سب کی سب قعود کی ہیئت میں شامل ہیں۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ علامہ کا سانی رحمہ اللہ نے اُوپر قعود کی حقیقت ذکر کی ہے۔ اور اس وجہ سے کہ کوئی زمین پر بیٹھ کر اپنی ٹانگیں پھیلا لے تب بھی اُس کو قعود کہتے ہیں۔ اگر اِنْصِمَامِ رِجْلَيْنِ کو حقیقت میں شامل نہ بھی کریں تب بھی اِلْصَاقِ اِلَیَّهِ بِالْاَرْضِ اور اِسْتِقْرَارٌ عَلٰی الْاَرْضِ تو اس کی حقیقت میں شامل ہیں۔

اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہی سطح پر خواہ وہ سطح زمین کی ہو یا تخت کی ہو یا چوترے کی ہو اِلْصَاقِ اِلَیَّهِ بھی ہو اور استقرار بھی ہو اور چونکہ استقرار کے لیے ٹانگوں اور قد میں کے زور اور جماؤ کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا اسی سطح پر ٹانگوں اور قد میں کا زور اور جماؤ بھی ہو ورنہ سطح زمین کے ساتھ اِلْصَاقِ اِلَیَّهِ ہو لیکن کمر اور ٹانگیں اٹھی ہوئی ہوں تو اس کے باوجود کہ اِلْصَاقِ اِلَیَّهِ بِالْاَرْضِ بھی ہے اور نصف اعلیٰ کا انقباض بھی ہے اس کو قعود نہیں کہا جاتا نہ عرفاً اور نہ شرعاً۔

اگر یہ کہا جائے کہ کرسی بھی سہارا ہے اور اس کے واسطے سے آدمی کا زمین پر ہی استقرار ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اُوپر یہ ثابت کر چکے ہیں کہ قعود کی مذکور حقیقت کی روشنی میں وہ استقرار مراد ہے جس میں اِلْصَاقِ اِلَیَّهِ اور قد میں کا اتصال ایک سطح کے ساتھ ہو۔ علاوہ ازیں شرع میں اس کی نظیر بھی موجود ہے اور وہ ہے رَاكِبٌ عَلٰی الدَّابَّةِ کی۔ کہ وہ کرسی پر بیٹھنے کی مثل دابہ پر بیٹھا ہوتا ہے لیکن دابہ کے واسطے کے باوجود اس کو اصطلاح نماز میں قاعد شمار نہیں کیا جاتا اور قاعد سے اس کے احکام جدا ہیں کہ اس کے لیے رکوع اور سجود میں اشارہ متعین ہے۔

کرسی پر بیٹھا ہوا شخص رکوع و سجود میں اشارہ کرے میز پر اُس کے لیے سجدہ نہیں ہے :

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ کرسی پر بیٹھنے کی ہیئت قعود کی نہیں اَقْرَبُ اِلٰی الْقُعُوْدِ کی ہے تو اب یہ سمجھئے کہ اَقْرَبُ اِلٰی الْقُعُوْدِ کی ہیئت میں رکوع و سجود کے لیے اشارہ کرنا متعین ہے۔ سامنے میز رکھ کر یا کرسی کے ساتھ لگی ہوئی میز پر سجدہ کرنا صحیح نہیں۔ اگر سجدہ کیا تو وہ سجدہ نہیں ہوگا بلکہ اشارہ ہی شمار ہوگا۔ لہذا کرسی پر بیٹھا ہوا شخص صرف اشارہ سے نماز پڑھے۔ ہماری اس بات کی تائید مندرجہ ذیل حوالوں سے

ہوتی ہے :

1- وَإِنْ كَانَ مَوْضِعُ السُّجُودِ أَرْفَعُ مِنْ مَوْضِعِ الْقَدَمَيْنِ بِقَدَرٍ لَبِنَةٍ أَوْ

لَبْنَتَيْنِ مَنْصُوبَتَيْنِ جَازَ وَإِنْ زَادَ لَمْ يَجُزْ . (عالمگیری ص ۷۰ ج ۱)

اس جزئیہ میں اگر موضع قد میں سے حقیقی معنی مراد لیں تو کرسی پر پاؤں لٹکا کر بیٹھنے والے معذور کے لیے سجدہ کرنا مستحضر اور تقریباً ناممکن ہے اور اگر مجازی معنی یعنی کرسی کی نشست گاہ مراد ہو تو اس کے لیے دلیل چاہیے جو موجود نہیں۔

2- وَلَوْ صَلَّى عَلَى الدُّكَّانِ وَأَذَلَّى رِجْلَيْهِ عَنِ الدُّكَّانِ عِنْدَ السُّجُودِ

لَا يَجُوزُ وَكَذَا عَلَى السَّرِيرِ إِذَا أَذَلَّى رِجْلَيْهِ عَنْهُ لَا يَجُوزُ . (الجوہرۃ

النیرۃ ص ۶۳ ج ۱)

مطلب یہ ہے کہ چبوترے یا تخت پر نماز پڑھتے ہوئے سجدے میں جاتے ہوئے اگر آدمی اپنی ٹانگیں چبوترے یا تخت سے باہر لٹکا لے خواہ پیچھے کو یا آگے کو تو اس کا سجدہ صحیح نہ ہوگا۔

3- مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب رحمہ اللہ لکھتے ہیں :

”کرسی پر پاؤں لٹکا کر بیٹھنا اور ٹیبل پر سجدہ کے لیے سر جھکانا جائز نہیں۔“

(کفایت المفتی ص ۴۲۲ ج ۳)

4- مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں :

”بعض لوگوں نے یہ مسئلہ گھڑ رکھا ہے کہ تشہد میں بیٹھنا ہی ضروری نہیں۔ بس (ریل میں

سیٹ پر) پاؤں لٹکا کر بیٹھ گئے اور اطمینان سے دوسرے تختہ (یعنی سیٹ) پر ٹیک دیا اور

اپنے نزدیک نماز ادا کر لی۔ ذرا مشقت بھی گوارا نہیں چاہیے، فرض سر سے اترے یا نہ

اترے۔“ (وعظ شرائط الطاعت)

اس سے معلوم ہوا کہ مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے نزدیک اس طرح سجدہ کرنے سے کوئی فرض رہ جاتا

ہے جو یہی ہو سکتا ہے کہ نماز کی ہیئت اقْرَبْ اِلَى الْقُعُودِ کی ہے جس میں سجدہ نہیں سجدے کا اشارہ کیا

جاتا ہے۔ ❀ ❀ ❀

محافلِ قراءت کی شرعی حیثیت

﴿حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب﴾

بسم اللہ حامداً ومصلیاً! محافلِ قراءت جس طرح سے ہمارے معاشرے میں رائج ہو چکی ہیں لوگوں کے ذہنوں میں اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں سوال اٹھتا رہتا ہے۔ بعض وجوہ سے اس کے جواز پر اطمینان نہ تھا جس کا بعض حضرات کے سامنے اظہار بھی کیا۔ بعض اہل علم حضرات نے تقریباً دو سال قبل اس بارے میں ایک استفتاء بھی مرتب کر کے دیا لیکن دیگر مصروفیات کی وجہ سے اس پر لکھنے کا موقع نہیں ملا۔ اسی دوران جامعہ دارالعلوم اسلامیہ لاہور کی جانب سے محافلِ قراءت کے عنوان سے حضرت مولانا مفتی جمیل احمد تھانوی رحمہ اللہ کا ایک مقالہ تقسیم کیا گیا۔ اس رسالہ کے بعض مندرجات سے اتفاق نہ ہوا لیکن پھر بھی کچھ لکھنا نہ جاسکا۔ ابھی چند دن پہلے جامعہ صدیقیہ لاہور کے استاد قاری حبیب الرحمن سلمہ نے ”محفلِ قراءت“ کے نام سے ایک رسالہ چھپوا کر تقسیم کیا۔ ایک نسخہ مجھے بھی دیا۔ اب اور کاموں کو مؤخر کر کے میں بنام خدا محض ضروری بات لکھنے پر اکتفاء کرتا ہوں۔

وَاللّٰهُ يَهْدِي السَّبِيلَ.

قاری حبیب الرحمن صاحب لکھتے ہیں :

”رسول اللہ ﷺ کے دورِ اقدس میں قراءت قرآن، سماع قرآن اور مدرستہ قرآن کی مثالیں ملتی ہیں، گو محفلِ قراءت کی مروجہ صورت تو اُس وقت نہ تھی مگر ایک جگہ جمع ہو کر ایک قاری تلاوت کرے اور باقی سنیں اور اسی طرح قرآن کریم کے حلقے لگیں اور حلقے میں شریک ہر ایک آدمی پڑھے اور باقی سنیں اس کا ثبوت حدیث سے ملتا ہے۔“ (محفلِ قراءت

صفحہ ۲)

قاری صاحب کی یہ بات درست ہے کہ محفلِ قراءت کی مروجہ صورت رسول اللہ ﷺ کے دور میں نہ تھی۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ زمانہ خیر القرون میں بھی نہ تھی۔ اس سے یہ سوال خود بخود پیدا ہوتا ہے کہ پھر محفلِ قراءت کی مروجہ صورت کے جواز کی کیا دلیل ہے؟

1- ہم کہتے ہیں کہ محفلِ قراءت کی مروجہ صورت کے جواز کی کوئی دلیل موجود نہیں اور دیگر مفاسد سے

صرف نظر کرتے ہوئے اس کے عدم جواز کی اصل دلیل یہ ہے کہ اس میں ایک مستحب کام کے لیے تداعی ہوتی ہے جو بذاتِ خود صحیح نہیں۔

عدم جواز کی اس دلیل کے خلاف حضرت مفتی جمیل احمد تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہیں :

(i) تجوید کے ساتھ قرآن پاک کا لوگوں تک پہنچانا واجب ہے کیونکہ ارشادِ الہی ہے **يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ** اور ارشادِ نبوی ہے **بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً** .

(ii) قراءت قرآن کی عملی تبلیغ ہے۔

مفتی جمیل احمد صاحب رحمہ اللہ کا مذکورہ بالا استدلال اس طرح ہے کہ لوگوں کے سامنے تجوید کے ساتھ قرآن پڑھنا واجب ہے کیونکہ وہ قرآن کی عملی تبلیغ ہے اور واجب کے لیے تداعی ہو سکتی ہے لہذا لوگوں کو اکٹھا کر کے مروجہ طریقہ پر محفل قراءت کا انعقاد جائز ہے۔ قاری حبیب الرحمن سلمہ بھی اپنے رسالہ میں اس سے اتفاق کرتے ہیں۔

جواب میں ہم کہتے ہیں کہ قرآن پڑھنے اور سننے کی دو صورتیں ہیں :

(i) ”تبلیغ کی“ جیسا کہ قرآن پاک کے درس یا تجوید وغیرہ کی تعلیم میں ہوتی ہے کہ پڑھ کے بھی دکھایا جاتا ہے اور مشق بھی کرائی جاتی ہے۔

(ii) ”ذکر کی“ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو کہا کہ تم مجھ کو قرآن پڑھ کر سناؤ۔ انہوں نے کہا کہ کیا میں آپ کو سناؤں حالانکہ آپ پر تو قرآن نازل ہوا ہے۔ آپ ﷺ نے فرمایا میں دوسرے سے سننا پسند کرتا ہوں۔ (محافل قراءت ص ۲۰)

اس صورت کو تعلیم و تبلیغ پر محمول کرنا کسی طرح بھی درست نہیں۔

ان دو میں سے پہلی صورت کی شرعی حیثیت واجب کی ہے جبکہ دوسری صورت کی حیثیت مستحب کی ہے۔ ہماری بات سے یہ نتیجہ نکلا کہ قرآن پاک کی جو تلاوت دوسرے کے سامنے کی جائے اُس کو یہ سمجھنا کہ وہ لاعمالہ تبلیغ و تعلیم ہے درست نہیں۔

اب ہم کہتے ہیں کہ محفل قراءت میں قرآن پاک پڑھنے اور سننے کی صورت تعلیم و تبلیغ کی نہیں بلکہ ذکر کی ہوتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ایک تو مشاہدہ بتاتا ہے کہ محفل میں اکثر تعداد اُن علماء، قراء اور طلبہ کی ہوتی ہے جو

قرآن پاک کو صحیح طریقے سے پڑھنے کو پہلے ہی جانتے ہیں۔ دوسرے عوام بھی ہوں تو اُن کے پیش نظر حسن صوت اور حسن لہجہ ہوتا ہے۔

اس پر محفل میں پڑھنے والے اگر یہ کہیں کہ ہم تو تعلیم و تبلیغ کی نیت سے پڑھتے ہیں اور ہم سمجھتے ہیں کہ لوگ بھی اپنی قراءت کو بہتر بنانے کی نیت سے سنتے ہوں گے۔

اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ہمارے ہاں قرآن پاک اور اُس کی تجوید کی تعلیم کے طریقے متعین اور معروف ہیں۔ محفل قراءت میں تعلیم کا تصور سرے سے معروف نہیں لہذا ایک طرف نیت سے محفل کی شرعی حیثیت نہیں بدلے گی۔

2- قراءت قرآن کے لیے تداعی کے جواز کی ایک دلیل حضرت مفتی جمیل احمد رحمہ اللہ نے یہ ذکر کی کہ رسول اللہ ﷺ نے خود بھی لوگوں کو جمع کر کے قرآن سنایا۔ وہ واقعہ یہ ہے :

”حضور نے لوگوں کو فرمایا کہ سب جمع ہو جاؤ۔ میں تم کو ایک تہائی (1/3) قرآن مجید سناؤں گا۔ جو جمع ہونے تھے ہو گئے۔ حضور ﷺ تشریف لائے اور سورۃ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ تلاوت فرمائی۔ پھر اندر تشریف لے گئے تو ایک صحابی نے دوسروں سے کہا کہ میں سمجھتا ہوں کہ یہ کوئی آسمانی حکم آیا ہوا ہے اسی لیے پھر اندر داخل ہو گئے۔ پھر حضور ﷺ باہر تشریف لائے اور فرمایا کہ میں نے تم سے کہا تھا کہ تم کو ایک تہائی قرآن مجید سناؤں گا تو سن لو یہ سورۃ ایک تہائی قرآن مجید کے برابر ہے۔ (محافل قراءت ص ۲۰)

حضرت مفتی جمیل احمد تھانوی رحمہ اللہ کا اس واقعہ سے استدلال تعجب خیز ہے کیونکہ اس حدیث سے واضح ہے کہ وہ اجتماع اس لیے کیا گیا تھا کہ اُمت کو ایک حکم یعنی سورہ اخلاص کے ثواب میں ایک تہائی قرآن کے برابر ہونے کی تعلیم دی جائے۔ مروجہ محفل قراءت کے لیے تداعی واہتمام کو حدیث میں مذکور مقصد کی خاطر اجتماع واہتمام پر قیاس کرنا تو قیاس مع الفارق ہے۔

3- حضرت مفتی جمیل احمد صاحب رحمہ اللہ نے محفل قراءت کا ایک فائدہ یہ شمار کرایا ہے کہ اس سے کلام پاک کو بے عیب طریقے سے پڑھنے کا شوق دلایا جاتا ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ ہمیں اس فائدے سے انکار نہیں لیکن جب ہمیں مروجہ محفل قراءت کی شرعی حیثیت معلوم

ہوگئی کہ ناجائز ہے تو اُس فائدے کو حاصل کرنے کے لیے ناجائز کو ذریعہ بنانا درست نہیں۔ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی رحمہ اللہ نے میلاد النبی کے سلسلہ میں مولانا تھانوی رحمہ اللہ کے ساتھ اپنی مکاتبت میں تحریر فرمایا کہ :

”فی الحقیقت جو اُمیر خیر کہ بذریعہ نامشروع حاصل ہو وہ خود ناجائز ہے۔“

ورنہ تو محفل میلاد جو تداوی کر کے منعقد کی گئی ہو اُس میں بھی یہ فائدہ ہے کہ اُس کے ذریعہ سے لوگوں کو رسول اللہ ﷺ کی سیرت و سنت معلوم کرنے کا شوق دلایا جاسکتا ہے۔

دارُ الافتاء خیر المدارس کی غلط فہمی اور اُس کا ازالہ :

جامعہ خیر المدارس ملتان کے دارالافتاء سے 19 اگست 2004ء کے فتویٰ نمبر 6/77 میں درج ہے کہ :

”مذکورہ مفاسد سے خالی ہونے کی صورت میں لوگوں کی ترغیب کے لیے محفل حسن قراءت کا انعقاد درست معلوم ہوتا ہے کیونکہ حضور ﷺ سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو قرآن سنانا اور اُس کے لیے جمع ہونا ثابت ہے۔“

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ جَلَسْتُ فِي عَصَابَةٍ مِنْ ضُعَفَاءِ الْمُهَاجِرِينَ وَأَنَّ بَعْضَهُمْ يَسْتَتِرُ بِبَعْضٍ مِنَ الْعَرِيِّ وَقَارِي يَقْرَأُ عَلَيْنَا إِذَا جَاءَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَامَ عَلَيْنَا. فَلَمَّا قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سَكَتَ الْقَارِي فَسَلَّمَ ثُمَّ قَالَ مَا كُنْتُمْ تَصْنَعُونَ قُلْنَا نَسْتَمِعُ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ فَقَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ مِنْ أُمَّتِي مَنْ أُمِرْتُ أَنْ أَصْبِرَ نَفْسِي مَعَهُمْ. (مشکوٰۃ شریف)

”حضرت ابوسعید خدریؓ کہتے ہیں میں ضعفاء مہاجرین کی ایک جماعت میں بیٹھا جن کی یہ حالت تھی کہ لباس کی تنگی کی وجہ سے ایک دوسرے کے ذریعہ ستر پوشی کر رہے تھے اور ایک قاری ہمارے سامنے قرآن پڑھ رہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور ہمارے پاس کھڑے ہو گئے۔ جب آپ آکر کھڑے ہوئے تو قاری خاموش ہو گئے۔ آپ ﷺ نے سلام کیا پھر پوچھا تم کیا کر رہے تھے؟ لوگوں نے جواب دیا کہ ہم اللہ کی کتاب کو سن

رہے تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا تمام تعریفیں اللہ کے لیے ہیں جس نے میری اُمت میں ایسے لوگ بنائے کہ مجھے حکم دیا گیا کہ میں اپنے آپ کو اُن کے ساتھ رکھوں۔“
اس حدیث پاک سے حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا قرآن سننے کے لیے اجتماع ثابت ہوا۔

ہم کہتے ہیں کہ خیر المدارس کے دارالافتاء نے نہ تو قراءت کے بصورتِ تعلیم اور بصورتِ ذکر ہونے کے درمیان فرق کیا اور نہ ہی اس بات کو پیش نظر رکھا کہ حدیث میں مذکور اجتماع کے لیے تداعی ہوئی تھی یا نہیں؟ دوسری بات اس وجہ سے اہم ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم اپنے فارغ اوقات مسجد میں گزارتے تھے اور اس طرح مختلف حلقے خود بخود لگ جاتے تھے اور کسی بھی حدیث سے یہ ثابت نہیں کہ ذکر اور بصورتِ ذکر تلاوت کے لیے تداعی کی گئی ہو۔ لہذا اگر وہ قراءت بصورتِ ذکر تھی تو خیر المدارس کے دارالافتاء کو اپنا مدعا ثابت کرنے کے لیے تداعی کو ثابت کرنا ہوگا کیونکہ مروجہ محفل قراءت میں تلاوت کی صورت بھی تعلیمی اور تبلیغی ہوتی ہے حالانکہ ہم اُوپر بتا چکے ہیں کہ امر واقعہ ایسا نہیں ہے۔ ان دو باتوں کو ثابت کیے بغیر خیر المدارس کا فتویٰ سعی لا حاصل ہے۔

قراءتِ قرآن کے متبادل جائز طریقے :

- 1- مسجد کے امام و خطیب اگر خود اچھے قاری ہوں تو وہ کبھی کبھی نماز کے علاوہ بھی نماز سے متصل بعد لوگوں کو ایک دور کو اچھے انداز سے پڑھ کر سنادیں۔
- 2- کبھی کوئی مہمان قاری آئے ہوں تو اُن سے پڑھوالیں۔
- 3- جن قاری صاحبان کے نزدیک اس طرح سے تبلیغ کی ضرورت ہے وہ وقتاً فوقتاً دوسری مساجد میں جا کر کسی تشہیر کے بغیر نماز کے بعد موجود لوگوں کو قرآن پاک سنائیں۔

حرمتِ مصاہرت - کچھ نئے کچھ پرانے زاویے

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾



نوٹ : اہل علم و افتاء سے گزارش ہے کہ وہ اس مضمون کا مطالعہ فرمائیں اور جو بات غلط نظر آئے اُس کی نشاندہی فرمائیں۔ ہم حق کے سامنے آنے پر انشاء اللہ اپنی بات پر اصرار نہ کریں گے۔ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ .

بِسْمِ اللّٰهِ حَامِدًا وَمُصَلِّيًا نَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ شُرُوْرٍ اَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ اَعْمَالِنَا
حرمتِ مصاہرت سے کیا مراد ہے؟ :

جب کوئی مرد کسی عورت سے نکاح کرتا ہے تو اُس کے نتیجے میں قرآن و حدیث کی رُو سے مندرجہ ذیل رشتوں سے نکاح کرنا حرام ہو جاتا ہے :

i - اپنی ساس سے اور ساس کی دادی اور نانی وغیرہ سے۔

ii - بیوی کے ساتھ تہائی بھی ہو چکی ہو تو سوتیلی بیٹی سے۔

iii - عورت کے لیے سوتیلے بیٹے سے۔

iv - مرد کے لیے اپنے بیٹے اور پوتے کی بیوی سے اور عورت کے لیے اپنی بیٹی اور پوتی کے

شوہر سے۔

نکاح کی اس حرمت کو حرمتِ مصاہرت یا آسان لفظوں میں سُسرالی حرمت کہتے ہیں۔

حرمتِ مصاہرت کے چند اور مواقع :

کسی مرد نے کسی اجنبی عورت سے زنا کیا تو اب اُس مرد کا اُس عورت کی ماں سے اور اُس عورت کی بیٹی سے نکاح کرنا دُرست نہیں رہتا اور یہی حکم اُس وقت ہے جب مرد نے زنا تو نہیں کیا لیکن شہوت سے عورت کے جسم پر ہاتھ پھیرا ہو خواہ بلا حائل ہو یا ایسا باریک کپڑا بیچ میں حائل ہو جو جسم کی حرارت محسوس ہونے سے مانع نہ ہو۔ اگر عورت کا بوسہ لے یا عورت کی اندرونی شرمگاہ پر شہوت سے نظر ڈالے تو اُس کا بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح اگر کسی عورت نے شہوت سے کسی مرد کو ہاتھ لگایا یا اُس کا بوسہ لیا تو اُب اُس عورت کی ماں اور بیٹی سے اِس مرد کو نکاح کرنا حرام ہو جاتا ہے۔

اجنبی عورت سے جماع یا دواعی جماع یعنی شہوت سے ہاتھ پھیرنا یا بوسہ لینا یا شہوت سے اندرونی شرمگاہ پر نظر ڈالنا ان سے حرمتِ مصاہرت کا ثبوت حدیث و آثار میں ہے :

i- عَنْ أَبِي هَانِئِ الْخَوْلَانِيِّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ لَمْ يَحِلْ لَهُ أُمُّهَا وَلَا بِنْتُهَا (اعلاء السنن ص ۳۲ ج ۱۱)
ابوہانی خولانی کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جس نے کسی عورت کی (اندرونی) شرمگاہ کی طرف دیکھا تو اُس کے لیے اُس عورت کی ماں اور بیٹی حلال نہ رہی۔

ii- عَنْ مُجَاهِدٍ إِذَا قَبَّلَهَا أَوْ لَامَسَهَا أَوْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِهَا مِنْ شَهْوَةٍ حَرُمَتْ عَلَيْهِ أُمُّهَا وَبِنْتُهَا. (اعلاء السنن ص ۳۲ ج ۱۱)

بڑے تابعی مجاہد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جب مرد کسی اجنبی عورت کا بوسہ لے یا اُس کو شہوت سے چھوئے یا شہوت سے اُس کی شرمگاہ کو دیکھے تو اُس عورت کی ماں اور بیٹی اُس مرد پر حرام ہو جاتی ہیں۔

iii- عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَالْحَسَنِ قَالَ إِذَا زَنَى الرَّجُلُ بِامْرَأَةٍ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ ابْنَتَهَا وَلَا أُمُّهَا. (اعلاء السنن ص ۳۳ ج ۱۱)
سعید بن مسیب رحمہ اللہ اور حسن بصری رحمہ اللہ کہتے ہیں جب آدمی کسی عورت سے زنا کر لے تو وہ اُس عورت کی بیٹی اور ماں سے نکاح نہیں کر سکتا۔

iv- عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَعُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ فِيمَنْ زَنَى بِامْرَأَةٍ لَا يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يَتَزَوَّجَ ابْنَتَهَا أَبَدًا. (اعلاء السنن ص ۳۳ ج ۱۱)
ابوسلمہ بن عبد الرحمن اور عروہ بن زبیر رحمہما اللہ کہتے ہیں جو شخص کسی عورت سے زنا کرے تو وہ اُس عورت کی بیٹی سے کبھی نکاح نہیں کر سکتا۔

نکاح کی حرمت کے اِس مسئلہ کو حنفی فقہاء نے عقلی زاویہ سے اِس طرح سے بیان کیا کہ اِس حرمت

کا اصل سبب جماع ہے اور وہ بھی اس سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ وہ زنا ہے بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ بچے کا سبب بنتا ہے جس سے مرد اور عورت کے درمیان جزئیت قائم ہوتی ہے۔

اس جزئیت کو اس طرح سے سمجھئے کہ جب کوئی عورت کسی غیر کے بچے کو دودھ پینے کی عمر میں دودھ پلاتی ہے تو اس کا جزو یعنی دودھ بچے کے پیٹ میں جاتا ہے اور اس طرح سے وہ بچے کا جزو بن کر اس کی نشوونما کا باعث بنتا ہے۔ جب عورت کا جزو بچے کے بدن کا جزو بنتا ہے تو شریعت اس جزو بدن بننے والی اور بدن کی تشکیل کرنے والی جزئیت کا اعتبار کرتے ہوئے بچے کو دودھ پلانے والی کا جزو قرار دیتی ہے اور بچے پر خود اس عورت کے اصول و فروع کو حرام قرار دیتی ہے جیسا کہ وہ خود اس عورت پر حرام تھے۔

اسی طرح جب کوئی مرد کسی بھی عورت سے جماع کرے خواہ وہ اس کی منکوحہ ہو یا اجنبی ہو اور اس سے حمل ٹھہر جائے تو جنین عورت کا جزو ہوتا ہے اور دیگر اجزاء کی طرح جنین کو بھی عورت کے ذریعہ سے غذا ملتی ہے۔ لیکن جنین کی تشکیل میں اصل دار و مدار مرد کے نطفہ کے کرم (Sperm) پر ہوتا ہے کہ دراصل اسی کی نشوونما سے جنین وجود میں آتا ہے۔ چونکہ نطفہ جنین کا جزو ہے اور جنین عورت کا جزو ہے اور قاعدہ ہے کہ اصل کے جزو کا جزو خود اصل کا جزو قرار پاتا ہے لہذا مرد کا نطفہ عورت کا جزو بدن شمار ہوگا اور اوپر ذکر کیے گئے رضاعت کے قاعدے کے مطابق جیسے بچہ عورت کا جزو قرار پایا تھا اسی طرح عورت مرد کا جزو قرار پائے گی اور عورت پر وہ مرد اور اس کے اصول و فروع حرام ٹھہریں گے جیسا کہ مرد پر اس کے اپنے اصول و فروع حرام ہوتے ہیں۔ لیکن اگر میاں بیوی پہلے بچے کی وجہ سے آپس میں حرام ٹھہریں تو خاندانی نظام اور والد و تناسل کا سلسلہ مختل ہو کر رہ جائے اس لیے میاں بیوی کے تعلق کو خلاف قیاس حرمت سے مستثنیٰ رکھا گیا ہے۔

غرض فقہاء کی عقلی توجیہ کے مطابق حرمت مصاہرت میں جو اصل معنی معتبر ہے وہ جزئیت ہے لیکن جزئیت کو ہر حال میں معلوم کرنا دشوار ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ حمل ٹھہر گیا ہو لیکن ابتدائی دنوں ہی میں عورت کو کچھ بھی معلوم ہوئے بغیر علقہ ساقط ہو گیا ہو جیسے سفر میں قصر میں جو اصل معنی معتبر ہے وہ مشقت ہے لیکن چونکہ مشقت کو ضبط میں لانا بہت مشکل ہے اس لیے سفر کو جو کہ مشقت کا مظنہ یعنی مشقت کا موقع ہے مشقت کے قائم مقام کر کے سفر کو ہی قصر کا سبب قرار دے دیا گیا اسی طرح چونکہ جزئیت کے وقوع کو ہر حال میں ضبط کرنا مشکل ہے اس لیے جماع کو جو کہ جزئیت کے قائم ہونے کا موقع ہے جزئیت کے قائم مقام کر دیا گیا اور اس کو

حرمِ مصاہرت کا سبب قرار دے دیا گیا۔

پھر حدیث میں چونکہ اجنبی عورت میں دواعی جماع پر بھی حرمت نکاح کا حکم آیا ہے اس لیے فقہاء نے عقلی توجیہ کو اور آگے اس طرح بڑھایا کہ دواعی جماع چونکہ جماع تک پہنچاتے ہیں اور مقام احتیاط کا ہے اس لیے دواعی جماع کو جماع کے قائم مقام بنا کر ان پر بھی وہی حکم لاگو کیا گیا جو جماع کا تھا۔

فقہاء کی ذیل کی عبارتیں اس مضمون پر صریح ہیں :

تتبعین الحقائق میں ہے :

لَنَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ . وَالنِّكَاحُ هُوَ الْوَطْئُ حَقِيقَةً
وَلِهَذَا حُرْمَ عَلَى الْإِبْنِ مَا وَطِئَ أَبُوهُ بِمَلِكِ الْيَمِينِ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
مَنْ نَظَرَ إِلَى فَرْجِ امْرَأَةٍ لَمْ تَحِلَّ لَهُ أُمُّهَا وَلَا ابْنَتُهَا وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ
مَسَّ امْرَأَةً بِشَهْوَةٍ حُرِّمَتْ عَلَيْهِ أُمُّهَا وَابْنَتُهَا وَهُوَ مَذْهَبُ عُمَرَ وَعِمْرَانَ
بْنِ الْحُصَيْنِ وَجَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَأَبِي بَنْ كَعْبٍ وَعَائِشَةَ وَابْنَ مَسْعُودٍ وَ
ابْنَ عَبَّاسٍ وَجَمْعَهُوَ التَّابِعِينَ وَتَبَيَّنَ بِهِ حُرْمَةُ الْمُصَاهَرَةِ
وَالْوَطْءِ إِنَّمَا صَارَ مُحَرِّمًا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ سَبَبٌ لِلْجُزْئِيَّةِ بِوَاسِطَةِ وَلَدٍ
يُضَافُ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَمَلًا وَالْقِيَاسُ أَنْ تَحْرِمَ
الْمَوْطُوَّةُ لِأَنَّهَا جُزْءٌ هِ بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ لَكِنْ أُبِيحَتْ لِلضَّرُورَةِ لِأَنَّهَا لَوْ
حُرِّمَتْ عَلَيْهِ لَأَدَّى إِلَى فَنَاءِ الْأَمْوَالِ أَوْ تَرْكِ الزَّوْاجِ
وَالْمَسُّ بِشَهْوَةٍ كَالْجِمَاعِ لِمَا رَوَيْنَا وَلِأَنَّهُ يُفْضَى إِلَى الْجِمَاعِ فَأَقِيمَ
مَقَامَهُ. (زيلعى ص ۱۰۶ ج ۲)

ہدایہ میں ہے :

وَمَنْ زَنَى بِامْرَأَةٍ حُرِّمَتْ عَلَيْهِ أُمُّهَا وَابْنَتُهَا وَلَنَا أَنَّ الْوَطْءَ سَبَبُ
الْجُزْئِيَّةِ بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ حَتَّى يُضَافَ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَمَلًا فَتَصِيرُ
أَصُولُهَا وَفُرُوعُهَا كَأَصُولِهِ وَفُرُوعِهِ وَكَذَلِكَ عَلَى الْعَكْسِ وَالْإِسْتِمَاعِ

بِالْجُزْءِ حَرَامٌ إِلَّا فِي مَوْضِعِ الضَّرُورَةِ وَهِيَ الْمَوْتُورَةُ. وَالْوَطْءُ مُحَرَّمٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ سَبَبٌ لِلْوَلَدِ وَمَنْ مَسَّهُ امْرَأَةٌ بِشَهْوَةٍ حُرِّمَتْ عَلَى أُمِّهَا وَبَنِيهَا لَنَا أَنَّ الْمَسَّ وَالنَّظَرَ سَبَبٌ ذَا عِلَّةٍ إِلَى الْوَطْءِ فَيُقَامُ مَقَامُهُ فِي مَوْضِعِ الْإِحْتِيَاظِ.

عناوین میں ہے :

لَنَا أَنَّ الْوَطْءَ سَبَبٌ الْجُزْئِيَّةِ وَتَقْرِيرُهُ الْوَلَدُ جُزْءٌ مِنْهُ هُوَ مِنْ مَائِهِ وَالْإِسْتِمْتَاعُ بِالْجُزْءِ حَرَامٌ . أَمَّا أَنَّ الْوَلَدَ جُزْءٌ مِنْهُ فَلِأَنَّ سَبَبَ الْجُزْئِيَّةِ مَوْجُودٌ وَهُوَ الْوَطْءُ فَإِنَّهُ سَبَبٌ لِلْجُزْئِيَّةِ مِنَ الْوَالِدَيْنِ وَالْوَلَدُ لَا مَحَالَةَ وَكَذَا بَيْنَ الْوَالِدَيْنِ بِسَبَبِ الْوَلَدِ حَتَّى يُضَافَ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا كَمَا يُقَالُ ابْنُ فَلَانٍ وَابْنُ فَلَانَةٍ وَمَنْ مَسَّهُ امْرَأَةٌ بِشَهْوَةٍ بَيَّنَّ أَنَّ الْأَسْبَابَ الدَّاعِيَةَ إِلَى الْوَطْءِ فِي اثْبَاتِ الْحُرْمَةِ كَالْوَطْءِ فِي اثْبَاتِهَا.

فتح القدیر میں ہے :

وَالْجَوَابُ أَنَّ الْعِلَّةَ هُوَ الْوَطْءُ . السَّبَبُ لِلْوَلَدِ وَثُبُوتِ الْحُرْمَةِ بِالْمَسِّ لَيْسَ إِلَّا لِكُونِهِ سَبَبًا لِهَذَا الْوَطْءِ وَقَوْلُنَا قَوْلُ عُمَرَ وَابْنِ مَسْعُودٍ وَابْنِ عَبَّاسٍ فِي الْأَصَحِّ وَعِمْرَانُ بْنُ الْحَصَنِ وَجَابِرُ وَأَبِي وَعَائِشَةُ وَجَمْهُورُ التَّابِعِينَ كَالْبَصْرِيِّ وَالشَّعْبِيِّ وَالنَّخَعِيِّ وَالْأَوْزَاعِيِّ وَطَاوُسٍ وَعَطَاءٍ وَمُجَاهِدٍ وَسَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَسُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ وَالثَّوْرِيِّ وَاسْحَاقَ بْنَ رَاهُوِيَه وَقَدْ بَيَّنَّا فِيهِ الْغَاءَ وَصَفِ زَائِدٍ عَلَى كَوْنِهِ وَطًا وَظَهَرَ أَنَّ حَدِيثَ الْجُزْئِيَّةِ وَإِضَافَةِ الْوَلَدِ إِلَى كُلِّ مِنْهُمَا كَمَا لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فِي تَمَامِ الدَّلِيلِ إِلَّا أَنَّ الشَّيْخَ ذَكَرَهُ بَيَانًا لِحُكْمَةِ الْعِلَّةِ

يَعْنِي أَنَّ الْحِكْمَةَ فِي ثُبُوتِ الْحُرْمَةِ بِهَذَا الْوَطْءِ كَوْنُهُ سَبَبًا لِلْجُزْئِيَّةِ
بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ الْمُضَافِ إِلَى كُلِّ مِنْهُمَا كَمَلًا وَهُوَ إِنْ انفَصَلَ فَلَا بُدَّ مِنْ
اخْتِلَاطِ مَاءٍ وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْإِخْتِلَاطَ لَا يَحْتَاجُ تَحَقُّقَهُ إِلَى الْوَلَدِ وَلَا لَمْ
تَثْبُتِ الْحُرْمَةُ بِوَطْءٍ غَيْرِ مُعَلَّقٍ وَالْوَاقِعُ خِلَافُهُ فَتَضَمَّنَتْ جُزْؤُهُ
وَمَنْ مَسَّتْهُ امْرَأَةٌ بِشَهْوَةٍ ثُمَّ رَأَيْتُ عَنْ أَبِي يُوسُفَ أَنَّهُ ذَكَرَ فِي
الْأَمَالِيِّ مَا يَفِيدُ ذَلِكَ قَالَ امْرَأَةٌ قَبَلْتُ ابْنَ زَوْجِهَا وَقَالَتْ كَانَتْ عَنْ
شَهْوَةٍ إِنْ كَذَّبَهَا الزَّوْجُ لَا يَفْرُقُ بَيْنَهُمَا وَلَوْ صَدَّقَهَا وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ .

نور الانوار میں ہے :

وَعِنْدَنَا كَمَا تَثْبُتُ بِالنِّكَاحِ بِالزَّانَا وَدَوَاعِيهِ مِنَ الْقُبْلَةِ وَاللَّمْسِ وَالنَّظَرِ
إِلَى الْفَرْجِ الدَّاخِلِ بِشَهْوَةٍ وَذَلِكَ لِأَنَّ دَوَاعِيَ الزَّانَا مُفْضِيَةً إِلَى الزَّانَا
وَالزَّانَا مُفْضٍ إِلَى الْوَلَدِ وَالْوَلَدُ هُوَ الْأَصْلُ فِي اسْتِحْقَاقِ الْحُرْمَاتِ أَيْ
يَحْرُمُ عَلَى الْوَلَدِ أَوَّلًا أَبَ الْوَاطِي وَابْنُهُ إِذَا كَانَتْ أُنْثَى وَأُمُّ الْمُوْطُوئَةِ
وَبِنْتُهَا إِذَا كَانَ ذَكَرًا ثُمَّ تَتَعَدَّى مِنَ الْوَلَدِ إِلَى طَرَفَيْهِ فَتَحْرُمُ قَبِيلَةُ
الْمَرْأَةِ عَلَى الزَّوْجِ وَقَبِيلَةُ الزَّوْجِ عَلَى الْمَرْأَةِ لِأَنَّ الْوَلَدَ أَنْشَأَ جُزْئِيَّةً
وَاتِّحَادًا بَيْنَهُمَا. (ص ۶۶)

جوابات ہم نے اوپر ذکر کی ہے اب ہم اس پر ہونے والے اعتراضوں کا جواب دیتے ہیں۔

پہلا اعتراض :

تم نے یہ کہا ہے کہ حرمتِ مصاہرت میں اصل معنی جو معتبر ہے وہ جزئیت ہے اس طرح سے تم نے
جزئیت کو اصل علت بنا دیا ہے حالانکہ ابن ہام رحمہ اللہ نے فتح القدیر میں جزئیت کے حکمت ہونے کی تصریح
کی ہے اور حکم کا مدار علت پر ہوتا ہے نہ کہ حکمت پر۔

ابن ہام رحمہ اللہ لکھتے ہیں :

إِلَّا أَنَّ الشَّيْخَ ذَكَرَهُ بَيَانًا لِحُكْمَةِ الْعِلَّةِ يَعْنِي أَنَّ الْحُكْمَةَ فِي ثُبُوتِ
الْحُرْمَةِ بِهَذَا الْوُطْءِ كَوْنُهُ سَبَبًا لِلْجُزْئِيَّةِ بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ.

جواب : ہم کہتے ہیں کہ ایک ہے حکم کی حکمت اور ایک ہے علت کی حکمت۔ حکم کی حکمت کا ترتب تو حکم پر ہوتا ہے اور حکم کا مدار واقعی اس پر نہیں، علت پر ہوتا ہے۔ لیکن جو علت کی حکمت ہوتی ہے وہ مختلف چیز ہے۔ علت کا تحقق اُسی وقت ہوتا ہے جب وہ حکمت پائی جا رہی ہو یا اُس کا احتمال ہو۔ اگر کہیں اس حکمت کا احتمال ہی نہ ہو تو علت کا تحقق بھی نہ ہوگا۔

ابن ہمام رحمہ اللہ کی عبارت کو دوبارہ ملاحظہ کیا جائے :

أَنَّ الشَّيْخَ ذَكَرَهُ بَيَانًا لِحُكْمَةِ الْعِلَّةِ يَعْنِي أَنَّ الْحُكْمَةَ فِي ثُبُوتِ الْحُرْمَةِ
بِهَذَا الْوُطْءِ كَوْنُهُ سَبَبًا لِلْجُزْئِيَّةِ بِوَاسِطَةِ الْوَلَدِ.

صاحب ہدایہ نے اس کو علت کی حکمت کو بیان کرنے کے لیے ذکر کیا ہے جو یہ ہے کہ اُس وطی سے جو حرمت ثابت ہوتی ہے وہ اس وجہ سے کہ وہ وطی بچے کے واسطہ سے جزئیت کا سبب ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ وطی سے جو حرمت ثابت ہے تو اس حکمت سے کہ وہ جزئیت کا سبب ہے اور یہاں حکمت سے مراد وہ اثر نہیں جو حکم پر مرتب ہوتا ہے بلکہ مراد عقلی وجہ ہے۔ لہذا مطلب یہ بنے گا کہ وطی سے حرمت ثابت ہونے کی عقلی وجہ یہ ہے کہ وطی جزئیت کا سبب ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جہاں حکمت اور عقلی وجہ کا احتمال ہو یعنی وطی کے جزئیت کا سبب بننے کا احتمال ہو وہاں وطی کو حرمت مصاہرت کی علت مانا جائے گا اور جہاں یہ امکان نہیں ہے وہاں اس کو حرمت کی علت نہیں مانا جائے گا۔

مثلاً آدمی اپنی بیٹی سے وطی کر بیٹھے تو چونکہ اس کی بیٹی تو پہلے ہی سے اس کا جزو حقیقی ہے اس لیے وطی سے اُس میں جزئیت پیدا ہونے کا احتمال نہیں لہذا بیٹی سے وطی کی وجہ سے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر بیٹا اپنی ماں سے زنا کر بیٹھے تو بیٹا تو اپنی ماں کا مِنْ كُلِّ الْوُجُوہ جزو ہے اور یہ ممکن نہیں کہ اس کی ماں اس کا جزو بن سکے۔ لہذا اس میں بھی حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی۔ ہاں اجنبی عورت میں جزئیت کا احتمال ہے اس میں حرمت مصاہرت ثابت ہوگی۔

دوسرا اعتراض :

تم نے اُدپر کہا ہے کہ جیسے سفر کو مشقت کا مظنہ (موقع) سمجھ کر سفر کو قصر کے لیے علت بنالیا گیا ہے اسی طرح جزئیت کے مظنہ کی وجہ سے وطی کو حرمت کا سبب بنالیا گیا ہے اور سفر میں تو تم ایسی کوئی تفصیل نہیں کرتے تو وطی میں کیوں کرتے ہو۔

جواب : ہم کہتے ہیں کہ سفر شرعی کے ہر فرد میں مشقت کا احتمال موجود ہے جبکہ جیسا کہ ہم نے مثالوں سے واضح کیا ہے ہر ہر وطی میں جزئیت کا احتمال موجود نہیں ہے اس وجہ سے ہم وطی میں تفصیل کرتے ہیں کہ ایک وہ وطی ہے جس میں اُس کی وجہ سے جزئیت کے پائے جانے کا احتمال ہے اور دوسری وہ ہے جس میں یہ احتمال موجود نہیں کیونکہ جزئیت پہلے سے موجود ہے۔

تیسرا اعتراض :

تم نے حدیث کے الفاظ مَنْ زَنِيَ بِامْرَأَةٍ میں بِامْرَأَةٍ کا ترجمہ اجنبی عورت سے کیا ہے حالانکہ حدیث میں اجنبی کی قید نہیں ہے بلکہ وہ مطلق ہے اور ہر عورت کو شامل ہے خواہ وہ اپنی منکوحہ ہو یا بیٹے کی منکوحہ ہو یا اپنی بیٹی ہو یا اجنبی ہو۔

جواب : ہم کہتے ہیں کہ حدیث میں امْرَأَةٌ کو مطلق مان کر ہر قسم کی عورت مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ مرد کسی عورت سے نکاح کرے تو نکاح ہوتے ہی اُس عورت کی ماں یعنی مرد کی ساس مرد پر حرام ہو جاتی ہے بعد میں مرد اپنی بیوی سے جماع کرے یا دواعی جماع کرے تو اس سے ساس میں کوئی مزید حرمت نہیں آتی جبکہ حدیث میں اُس حرمت کا ذکر ہے جو جماع یا دواعی جماع سے آئے۔ اسی طرح اگر معاذ اللہ بیٹا اپنی ماں سے بدفعی کرے تو اس سے اُس کی اپنی نانی اور اپنی بہن میں مزید حرمت نہیں آئے گی بلکہ حرمت تو پہلے سے موجود ہے۔

پھر فقہاء نے جو جزئیت والی جو حکمت ذکر کی ہے اُس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے جیسا کہ بیٹی اور ماں کا ذکر ہم اُدپر کر چکے ہیں کہ ان میں وطی کی وجہ سے جزئیت پائے جانے کا احتمال ہی نہیں ہے۔

اسی طرح بہو میں بیٹے کی جزئیت پہلے ہی قائم ہے جو خود اپنا جزو ہے، تو بہو بھی اپنا جزو بنی۔ جب اس میں جزئیت پہلے سے موجود ہے تو وہ اپنے تحقق میں سر سے وطی کی محتاج نہیں رہی اور وطی سے جزئیت پیدا ہونے کا احتمال نہیں رہا لہذا سر بہو سے وطی کرے تو حرمت ثابت نہیں ہوگی۔

بیوی میں اپنی جزئیت وطی یا دوائی وطی سے ثابت ہو چکی۔ شوہر جب اپنی ساس سے وطی کرے گا تو ساس میں تو جزئیت آئے گی اور ساس کی اور بیٹیاں یعنی اُس کی سالیوں ساس کا جزو ہونے کی وجہ سے حرام ہو جائیں گی لیکن اپنی بیوی جزئیت اور حرمت مصاہرت کی وجہ سے حرام نہیں ہوگی کیونکہ اُس میں اس شخص کی جزئیت براہِ راست موجود ہے جو مضر نہیں تو بالواسطہ جزئیت کیسے مضر ہوگی۔ بالفاظِ دیگر جب بیوی میں جزئیت پہلے سے موجود ہے تو ساس سے وطی کرنے سے بیوی میں جزئیت پیدا ہونے کا احتمال نہیں ہے۔

اس پر اگر کوئی کہے کہ ہم ایسی مثال پیش کرتے ہیں جہاں دو دفعہ جزئیت آتی ہے یعنی یہ کہ ایک شخص کی دو بیویاں ہیں ایک بڑی بالغ اور ایک چھوٹی دو سال سے کم عمر کی۔ اب بڑی بیوی نے اپنی شیرخوار سوکن کو اپنا دودھ پلا دیا تو رضاعت سے قائم ہونے والی جزئیت سے شیرخوار بیوی شوہر پر حرام ہو جاتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شیرخوار بچی قابلِ شہوت ہی نہیں ہے لہذا اجماع اور دوائی اجماع سے حاصل ہونے والی جزئیت کا اس میں سرے سے احتمال ہی نہیں ہے۔ البتہ محض رضاعت کی وجہ سے جزئیت پائی گئی اور اس سے وہ شیرخوار بیوی شوہر پر حرام ہو گئی اور بڑی اس وجہ سے حرام ہوگی کہ وہ شیرخوار بیوی کی ماں بن گئی اور یہ ہم اُوپر بتا چکے ہیں کہ ساس میں حرمت بیوی سے وطی یا دوائی وطی پر موقوف نہیں ہے۔

ما قبل کی بحث کا خلاصہ :

1- حرمت مصاہرت صرف اُس وطی (جماع) سے آتی ہے جس سے جزئیت پیدا ہونے کا احتمال ہو۔ ایسا صرف اجنبی عورت میں ہے۔ ساس، بیٹی اور ماں سے وطی کرنے سے حرمت مصاہرت نہیں آتی کیونکہ ان میں وطی کی وجہ سے جزئیت پائے جانے کا احتمال نہیں ہے۔

2- چونکہ حدیث میں اجنبی عورت سے دوائی وطی سے بھی اُس کی ماں بیٹی کی حرمت کا ذکر ہے اس لیے فقہاء نے عقلی توجیہ کو وسعت دے کر دوائی وطی کو وطی کے قائم مقام کیا وہ بھی ہم تسلیم کرتے ہیں۔

غرض اجنبی عورت کے ساتھ وطی پائی جائے یا دواعیٰ وطی پائے جائیں اُس کی ماں بیٹی سے وہ مرد نکاح نہیں کر سکتا۔ اتنی بات طے شدہ ہے۔

محرموں کے ساتھ وطی یا دواعیٰ وطی پائے جانے میں کیا حکم ہوگا ؟

ہم یہ بات پہلے ہی صراحت کے ساتھ کہتے ہیں کہ اس شق میں ہمیں فقہائے حنفیہ سے اختلاف ہوا ہے اگرچہ یہ چھوٹا منہ بڑی بات ہے لیکن اوّل تو ہم نے فقہائے حنفیہ کے اُصول اور اُن ہی کی تعلیل کی پیروی کی ہے پھر انہوں نے احتیاط کے پہلو کی طرف زیادہ توجہ کی ہے جو اُن کے دُور کے حالات کے زیادہ موافق تھا جبکہ ہمارے دُور کے بدلے ہوئے حالات میں وہ احتیاط اُب زحمت کا باعث بننے لگی ہے اس لیے ہمارے اختلاف کو حالات کے تغیر پر محمول کیا جائے اور حاشا وکلا ہمارا ایسا کوئی ارادہ نہیں کہ ہم اُن کی تنقیص و تحقیر کریں بلکہ ہمارا خیال ہے کہ اُن حضرات کو اگر ہمارے جیسے حالات سے واسطہ پڑتا تو شاید وہ بھی اسی طرح مسئلہ کو بیان کرتے۔

فقہائے حنفیہ کے پیش نظر چونکہ احتیاط تھی لہذا انہوں نے سابقہ حدیثوں میں جن میں یہ ذکر ہے کہ مَنْ زَنَى بِامْرَأَةٍ یعنی جو کوئی کسی عورت سے وطی یا دواعیٰ وطی کرے اُس عورت کی ماں بیٹی اُس مرد پر حرام ہو جاتی ہیں۔ اِمْرَأَةً سے اجنبی عورت نہیں بلکہ کوئی بھی عورت کو مراد لیا ہے خواہ وہ اجنبی ہو یا مرد کی محرم ہو۔ اور وہ کہتے ہیں کہ آدمی جب اپنی ساس سے جماع کرتا ہے تو ساس میں اس کی جزئیت آ جاتی ہے اور ساس کی تمام لڑکیاں چونکہ اُس کا جزو ہیں لہذا وہ سب اس مرد کا بھی جزو بن جاتی ہیں اور نتیجہ میں مرد کی سالیان اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہیں اور اپنی بیوی کے ساتھ اس کا نکاح فاسد ہو جاتا ہے۔

اسی طرح وہ کہتے ہیں کہ مرد جب اپنی بہو سے وطی یا دواعیٰ وطی کرتا ہے تو وہ اس کا جزو بن جاتی ہے اور اس طریقہ سے اُس کی بہو اُس کے بیٹے کی بہن جاتی ہے اور اپنے شوہر پر حرام ہو جاتی ہے۔

اور جو روایات و آثار ہم آگے ذکر کریں گے جن کا مضمون یہ ہے کہ جو شخص اپنی ساس سے زنا کر بیٹھے اُس پر اُس کی ساس کے ساتھ اُس کی بیوی بھی حرام ہو جاتی ہے ان کو وہ محض تائید کے طور پر لیتے ہیں۔

پھر وہ احتیاط کے ضابطہ کے تحت محرم میں بھی دواعیٰ وطی کو بھی وطی ہی کا حکم دیتے ہیں۔ یہ بات

مندرجہ ذیل جزئیات سے عیاں ہے :

i- قَالَ أَبُو يُوسُفَ : اِمْرَاَةٌ قَبَّلَتْ ابْنَ زَوْجِهَا وَقَالَتْ كَانَ مِنْ شَهْوَةٍ اِنْ كَذَبَهَا الزَّوْجُ لَا يُفَرِّقُ بَيْنَهُمَا وَلَوْ صَدَّقَهَا وَقَعَتِ الْفُرْقَةُ.

عورت نے اپنے سوتیلے بیٹے کا بوسہ لیا اور کہا کہ ایسا شہوت سے کیا ہے اگر شوہر عورت کو جھوٹا بتائے تو اُن کے درمیان تفریق نہ کی جائے گی اور اگر سچا بتائے تو تفریق واقع ہوگی۔

ii- رات کو اپنی بیوی کو جگانے کے لیے اٹھا مگر غلطی سے لڑکی پر ہاتھ پڑ گیا یا ساس پر ہاتھ پڑ گیا اور بیوی سمجھ کر شہوت سے اُس پر ہاتھ پھیرا تو اُب وہ مرد و عورت ایک دوسرے پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو گئے۔ اُب کوئی صورت جائز ہونے کی نہیں ہے اور مرد پر لازم ہے کہ اپنی بیوی کو طلاق دے۔ (بہشتی زیور)

iii- کسی لڑکے نے اپنی سوتیلی ماں پر بدنیتی سے ہاتھ ڈال دیا تو اُب وہ عورت اپنے شوہر پر بالکل حرام ہو گئی۔ اُب کسی صورت سے حلال نہیں ہو سکتی اور اگر سوتیلی ماں نے سوتیلے لڑکے کے ساتھ ایسا کیا تب بھی یہی حکم ہے۔ (بہشتی زیور)

iv- بیوی اپنے شوہر کے اُصول و فروع مثلاً سر کے ساتھ کوئی فعل موجب حرمت مصاہرت کر بیٹھے یا سر نے اس قسم کے فعل کا ارتکاب کیا ہو تو ان صورتوں میں یہ بیوی اپنے اس خاوند پر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حرام ہو جاتی ہے خواہ یہ افعال کسی نے دانستہ کیے ہوں خواہ بھول چوک میں ہو گئے ہوں ہر حال میں ایک حکم ہے۔ (حیلہ ناجزہ)

ہم کہتے ہیں جیسا کہ ہم اوپر واضح کر چکے ہیں کہ محرم میں وطی سے جزئیت کے پیدا ہونے کا احتمال ہی نہیں ہے لہذا ان میں حرمت مصاہرت ثابت ہی نہ ہوگی نہ وطی سے اور نہ دواعی وطی سے۔

لیکن آثار میں ہمیں یہ ملتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی ساس یا اپنی بیوی کی بیٹی سے خواہ وہ اپنی ہو یا سوتیلی ہو زنا کر بیٹھے تو اُس کی بیوی بھی اُس پر حرام ہو جاتی ہے۔

i- عَنْ عِمْرَانَ بْنِ الْحُصَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ فِيمَنْ فَجَرَ بِأَمِّ امْرَأَتِهِ

حُرْمَتًا عَلَيْهِ. (اعلاء السنن)

حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ کہتے ہیں جو شخص اپنی ساس سے بدکاری و زنا کرے اُس پر اُس کی ساس اور اُس کی بیوی دونوں حرام ہو جاتی ہیں۔

ii- ذَكَرَ الثَّوْرِيُّ فِي جَامِعِهِ مِنْ طَرِيقِهِ وَلَفْظُهُ أَنَّ رَجُلًا قَالَ إِنَّهُ أَصَابَ أُمَّ امْرَأَتِهِ فَقَالَ لَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ حُرْمَتٌ عَلَيْكَ امْرَأَتُكَ وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ وَلَدَتْ مِنْهُ سَبْعَةَ أَوْلَادٍ كُلُّهُمْ بَلَغَ الرِّجَالِ. (اعلاء السنن ص ۳۳ ج ۱)

فتح الباری میں جامع سفیان ثوری سے مذکور ہے کہ ایک شخص نے آکر بتایا کہ وہ اپنی ساس سے زنا کر بیٹھا ہے۔ اس سے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے کہا کہ تمہاری بیوی تم پر حرام ہو گئی ہے۔ یہ قصہ اُس وقت ہوا جبکہ اُس شخص کے اُس بیوی سے سات لڑکے تھے جو سب بلوغت کو پہنچ چکے تھے۔

اگرچہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ بھی منقول ہے کہ إِذَا زَنَى بِهَا لَا تَحْرُمُ. (بخاری) کوئی شخص اپنی ساس سے زنا کر بیٹھے تو اُس کی بیوی اُس پر حرام نہیں ہوتی۔ لیکن اس قاعدے کے تحت کہ محرم کو میچ پر ترجیح ہوتی ہے ان کے حرمت والے قول کو اختیار کیا جائے گا۔

iii- عَنْ إِبْرَاهِيمَ وَ عَامِرِ الشَّعْبِيِّ فِي رَجُلٍ وَقَعَ عَلَى أُمِّ امْرَأَتِهِ قَالَا حُرْمَتًا عَلَيْهِ كَلْتَاهُمَا. (اعلاء السنن ص ۳۱ ج ۱)

ابراہیم نخعی اور عامر شعیبی رحمہما اللہ کہتے تھے جو شخص اپنی ساس سے زنا کر بیٹھے اُس پر اُس کی بیوی اور ساس دونوں حرام ہو جاتی ہیں۔

iv- عَنِ ابْنِ جُرَيْجٍ سَمِعْتُ عَطَاءَ يَقُولُ إِذَا زَنَى رَجُلٌ بِأُمِّ امْرَأَتِهِ أَوْ بِنْتِهَا حُرْمَتًا عَلَيْهِ جَمِيعًا. (اعلاء السنن ص ۳۳ ج ۱)

ابن جریج رحمہ اللہ کہتے ہیں میں نے عطاء رحمہ اللہ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جو شخص اپنی ساس یا بیوی کی بیٹی سے زنا کرے تو ساس اور بیٹی کے ساتھ بیوی بھی حرام ہو جاتی ہے۔

مذکورہ صورت میں بیوی کے حرام ہونے کی کیا وجہ ہے؟ :

اب دیکھنا یہ ہے کہ مذکور صورت میں بیوی کس وجہ سے حرام ہوئی ہے۔ چونکہ حرمت مصاہرت کی تو اس میں کچھ گنجائش نہیں لہذا ہمارے پاس صرف ایک ہی وجہ رہ جاتی ہے اور وہ یہ کہ شریعت نے اس کو تعزیر کے طور پر حرام کیا ہے۔ منکوحہ کی ماں اور بیٹی دونوں شوہر پر حرام تھیں۔ جب اس نے اس حرمت کا لحاظ نہیں رکھا تو شریعت نے اس کے لیے یہ سزا تجویز کی کہ اس کی اپنی منکوحہ کو اس پر حرام کر دیا۔

چونکہ یہ حکم خلاف قیاس ہے لہذا اس پر دوسرے محرموں کے ساتھ وطی یا دواعی وطی کو قیاس نہیں کیا جاسکتا اس لیے اگر کوئی شخص معاذ اللہ اپنی سگی ماں یا اپنی بہو کے ساتھ وطی یا دواعی وطی میں سے کچھ کر بیٹھے تو اگرچہ یہ سخت گناہ کے کام ہیں لیکن ان سے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی۔

اعتراض : ساس اور سوتیلی بیٹی میں حرمت کا خیال نہ رکھنے پر سزا ہوئی تو دلالت النص سے ثابت ہوا کہ بہو سگی بیٹی اور ماں میں حرمت کا لحاظ نہ رکھنے پر بھی سزا ہو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ساس اور سوتیلی بیٹی میں خود مرتکب زنا یعنی شوہر کو سزا ملتی ہے کہ اس کی بیوی پر حرام ہو جاتی ہے جبکہ بہو اور ماں سے بد فعلی کرنے پر سزا دوسرے کو ملتی ہے مرتکب کو نہیں۔

تنبیہ : چونکہ محرموں میں وطی سے جزیت کے پیدا ہونے کا احتمال ہی نہیں ہے اس لیے دواعی وطی سے حرمت مصاہرت بطریق اولیٰ ثابت نہ ہوگی۔ علاوہ ازیں وہ سزا جو شریعت نے کامل جنایت پر رکھی ہے اس کو ناقص جنایت پر جاری کرنا عقل و نقل کے بھی خلاف ہے۔

حاصل کلام :

- 1- مرد اگر کسی اجنبی عورت سے وطی یا دواعی وطی کر بیٹھے تو اس عورت کی ماں یا بیٹی سے کبھی نکاح نہیں کر سکتا۔
- 2- مرد اگر اپنی ساس سے دواعی جماع کر بیٹھے تو اپنی کسی سالی سے کبھی نکاح نہیں کر سکتا۔ اور اگر اس سے زنا کر بیٹھے تو اس حکم کے ساتھ ساتھ سزا کے طور پر اس کی بیوی بھی اس پر حرام ہو جاتی ہے۔

- 3- مرد اگر اپنی بہو سے جماع یا دواعی جماع کر لے تو وہ بہو کی ماں سے کبھی نکاح نہیں کر سکتا البتہ بہو بیٹے کا نکاح باقی رہے گا۔
- 4- مرد اگر اپنی بیوی کی بیٹی سے خواہ وہ اُس (مرد) کی اپنی ہو یا سوتیلی ہو بدفعی کر بیٹھے تو سزا کے طور پر اُس کی بیوی اُس پر حرام ہو جائے گی۔
- 5- بیٹا اپنی ماں سے کوئی غلط حرکت کر بیٹھے تو اُس کے ماں باپ کا نکاح فاسد نہیں ہوگا۔
- 6- عورت اگر سوتیلی بیٹے سے ملوث ہو جائے تو اُس عورت کا اپنا نکاح فاسد نہیں ہوگا۔
- 7- مرد اگر اپنی ساس یا بیٹی سے صرف دواعی جماع کا مرتکب ہوا ہو تو اس سے اُس کی بیوی اُس پر حرام نہیں ہوگی۔

ڈاکٹر اسرار صاحب کی خدمت میں

جواب آں غزل



﴿حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب﴾

بسم اللہ حامداً و مصلياً لاہور میں ۹ دسمبر ۲۰۰۲ء کی ایک تقریب میں جس میں ڈاکٹر اسرار صاحب بھی موجود تھے اور تقریر کر چکے تھے نوے وقت کے مجید نظامی صاحب نے اپنی تقریر کے دوران کہا کہ ”ڈاکٹر اسرار صاحب ایک جانب اقبال کے شیدائی ہیں تو دوسری جانب مولانا مدنی کے پیروکار ہیں حالانکہ مدنی، اقبال، قائد اعظم اور پاکستان کا مخالف تھا۔“ مجید نظامی صاحب کی تقریر کے بعد ڈاکٹر اسرار صاحب نے مجید نظامی صاحب کے سامنے اپنی صفائی پیش کرتے ہوئے کہا کہ ”میں مولانا مدنی کا پیروکار نہیں ہوں۔“ جس پس منظر میں اور جن حالات میں ڈاکٹر اسرار صاحب نے یہ الفاظ کہے ان سے جیسا کہ ہم آگے تفصیل سے ذکر کریں گے مولانا مدنی سے مکمل براءت کا اظہار ہو رہا تھا اس لیے جامعہ مدنیہ جدید کے مہتمم مولانا محمود میاں نے جنوری کے ماہنامہ ”انوارِ مدینہ“ میں بجا طور پر ڈاکٹر اسرار صاحب کی گرفت کی اور لکھا کہ حضرت شیخ الہندؒ کے مسلم جانشین ان کی روایات کے امین مولانا حسین احمد مدنیؒ سے بیزار ہو کر ڈاکٹر (اسرار) صاحب اپنے کو حضرت شیخ الہندؒ کی تحریک سے کیسے وابستہ کر سکتے ہیں؟

اس کے جواب میں فروری کے ”یشاق“ میں ڈاکٹر اسرار صاحب نے تحریک آزادی ہند میں حضرت شیخ الہندؒ کے اصل جانشین مولانا مدنیؒ کو نہیں مولانا ابوالکلام آزادؒ کو قرار دیا، لکھتے ہیں :

”بہر حال تحریک آزادی ہند دفاع خلافت عثمانیہ اور تحریک احیاء و غلبہ دین کے ضمن میں حضرت شیخ الہندؒ کے اصل جانشین مولانا مدنیؒ نہیں مولانا آزادؒ تھے۔“

نیز لکھتے ہیں :

”زہد و ورع اور استخلاص وطن اور دارالعلوم دیوبند میں درس و تدریس کے میدان میں ان کے جانشین کی حیثیت مولانا مدنیؒ کو حاصل ہوئی اور یہ میرے نزدیک ایک بہت بڑی تاریخی غلطی تھی۔“

بات فقط اسی تک رہتی کہ وہ اپنے طبعی رجحان سے یا مثبت دلائل سے خواہ وہ کتنے ہی کمزور ہوتے مولانا مدنیؒ کو شیخ الہندؒ کا جانشین نہیں سمجھتے تو قابلِ برداشت تھا لیکن جب وہ اپنے دعوے کے اثبات کے لیے سرے سے باطل دلائل کا زور لگائیں تو یہ بات کسی بھی اعتبار سے قابلِ برداشت نہیں۔

اپنے اس دعویٰ پر جو دو باطل دلیلیں ڈاکٹر اسرار احمد صاحب نے دی ہیں وہ یہ ہیں :

(۱) ہندوستان واپسی پر حضرت شیخ الہندؒ نے اپنے خطبات کی تحریر مولانا مدنیؒ سے نہیں بلکہ مولانا شبیر احمد عثمانیؒ سے کرائی (خطبہ علی گڑھ کی بھی اور دوسرے سالانہ اجلاس جمعیت علمائے ہند کے خطبہ صدارت کی بھی)۔

(۲) دوسرے سالانہ اجلاس میں امام الہند کا خطاب دے کر جس شخص کی بیعت پر علماء کو آمادہ کرنے کی بھرپور کوشش حضرت شیخ الہندؒ نے کی وہ بھی مولانا مدنیؒ نہیں مولانا ابوالکلام آزادؒ تھے۔

اور شیخ الہندؒ ابوالکلام آزادؒ کو امام الہند کیوں بنانا چاہتے تھے ڈاکٹر اسرار احمد صاحب اس کی دو وجہیں لکھتے ہیں :

(۱) مولانا آزادؒ نے ۱۹۱۲ء سے الہلال اور پھر البلاغ کے ذریعے دعوت رجوع الی القرآن کا جو غلغلہ بہت زور و شور سے بلند کیا تھا اس سے حضرت شیخ الہندؒ بہت متاثر ہوئے تھے اور انہیں محسوس ہو گیا تھا کہ کرنے کا اصل کام وہی ہے جس کی دعوت یہ نوجوان دے رہا ہے۔

کامل اس طبقہ زہاد سے اٹھا نہ کوئی کچھ ہوئے تو یہی زندانِ قدح خوار ہوئے

(۲) جب چار سال کی جلاوطنی اور نظر بندی جھیل کر شیخ الہندؒ واپس ہندوستان آئے تو (ابوالکلام آزادؒ کی گزشتہ باتوں کی وجہ سے) انہیں یقین کامل ہو گیا تھا کہ حالاتِ وقت کی نبض پر ہاتھ ہم بوڑھوں کا نہیں اس نوجوان کا ہے۔

اور ان سب باتوں کی روشنی میں ڈاکٹر اسرار احمد صاحب دو فیصلے صادر فرماتے ہیں :

(۱) ”لہذا تحریکِ استخلاصِ وطن تحریکِ خلافت عثمانیہ اور تحریکِ تجدید و احیاء و غلبہ دین سب کے

اعتبار سے حضرت شیخ الہندؒ کے جانشین اور خلیفہ مجاز کی حیثیت مولانا آزادؒ کو حاصل ہے جن کے ہاتھ پر خود بیعت کرنے کی خواہش وہ اپنے ساتھ ہی قبر میں لے گئے۔“

(۲) ”راقم الحروف (یعنی ڈاکٹر اسرار احمد صاحب) کو حضرت شیخ الہندؒ سے ایک نہیں دو سلسلوں اور

واسطوں سے نسبت کا دعویٰ ہے۔ ایک بواسطہ مولانا شبیر احمد عثمانیؒ و تحریکِ پاکستان اور دوسرے

بواسطہ مولانا ابوالکلام آزادؒ اور سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ اس لیے کہ مولانا آزادؒ کی نسبت تو حضرت

شیخ الہندؒ سے بلا واسطہ اور متصل ہے ہم مولانا مودودیؒ کا بھی خواہ مولانا آزادؒ سے کوئی معروف رشتہ

نہ تھا لیکن اس دور کی تاریخ سے واقفیت رکھنے والا ہر شخص جانتا ہے کہ ان کی حیثیت مولانا آزادؒ کے

معنوی خلیفہ ہی کی تھی۔ اور راقم الحروف خواہ بہت ہی حقیر و ناچیز انسان ہے لیکن ع
کعبے سے ان بتوں کو بھی نسبت ہے دور کی

کے مصداق ابوالکلام آزاد اور ان کی حزب اللہ (۱۹۱۲ تا ۱۹۲۰ء) اور اس کے بعد مولانا مودودی اور
ان کی تنظیم جماعت اسلامی (۱۹۳۹ تا ۱۹۴۹) کے بعد اس خاکسار اور اس کی جماعت تنظیم اسلامی
کو حضرت شیخ الہند سے پختہ نسبت حاصل ہے۔“

ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کی تحریر کا حاصل سامنے لانے کے بعد اب ہم قارئین کے سامنے قند مکرر کے طور پر وہ
حقائق لانا چاہتے ہیں جو ہم ڈاکٹر اسرار احمد صاحب اور انوار مدینہ کے قارئین کے سامنے پہلے بھی رکھ چکے ہیں۔
ڈاکٹر اسرار احمد صاحب نے ہماری کتاب ”ڈاکٹر اسرار احمد کے افکار و نظریات تنقید کی میزان میں“ جو آج سے تیرہ سال قبل
شائع ہوئی تھی یقیناً پڑھی ہے اس میں امام الہند سے متعلق پوری تحقیق ہم نے لکھی تھی لیکن ڈاکٹر اسرار احمد صاحب نے ان تمام
حقائق سے آنکھیں بند کر کے دوبارہ انہی باتوں کا اعادہ کیا ہے اور ان کا یہ طرز عمل اس بات پر کافی گواہ ہے کہ ان کو حضرت
شیخ الہند رحمہ اللہ سے کچھ بھی نسبت حاصل نہیں ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کو یہ بات پیش نظر رکھنی چاہیے تھی کہ محض لغاطی سے
حقیقت نہیں بدل جایا کرتی۔

ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کا ایک دعویٰ یہ ہے کہ حضرت شیخ الہند مولانا ابوالکلام آزاد کو امام الہند بنانا چاہتے تھے اور
دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ جمعیت العلمائے ہند کے دوسرے سالانہ اجلاس میں ان کی بیعت پر علماء کو آمادہ کرنے کی بھرپور
کوشش کی۔ یہ دونوں دعوے فرضی ہیں۔ پہلے دعوے کے برعکس حقیقت یہ ہے کہ مولانا آزاد نے شیخ الہند کو امام الہند کا
منصب سنبھالنے پر آمادہ کیا تھا۔

جمعیت العلمائے ہند کے تیسرے سالانہ اجلاس میں خود مولانا آزاد نے اپنے خطبہ صدارت میں حقیقت
یوں بیان کی :

”۱۹۱۳ء کے لیل و نہار قریب الاختتام تھے جب اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم سے یہ حقیقت اس
عاجز پر منکشف کی اور مجھے یقین ہو گیا کہ جب تک یہ (یعنی امارت شرعیہ کا) عقدہ حل نہ ہوگا ہماری
کوئی سعی و جستجو بھی کامیاب نہ ہوگی۔ چنانچہ اسی وقت سے میں سرگرم سعی و تدبیر ہو گیا۔ حضرت
مولانا محمود حسن (یعنی شیخ الہند) رحمہ اللہ سے میری ملاقات بھی دراصل اسی سعی و طلب کا نتیجہ
تھی۔ انہوں نے پہلی ہی صحبت میں کامل اتفاق ظاہر فرمایا اور یہ معاملہ بالکل صاف ہو گیا تھا کہ وہ
اس منصب کو قبول کر لیں گے اور ہندوستان میں نظم جماعت کے قیام کا اعلان کر دیا جائے گا۔ مگر

افسوس ہے کہ بعض زود رائے اشخاص کے مشورہ سے مولانا نے اچانک سفر حجاز کا ارادہ کر دیا اور میری کوئی منت و سماجت بھی انہیں سفر سے باز نہ رکھ سکی، اس کے بعد میں نظر بند کر دیا گیا۔۔۔۔۔“

(جمعیت العلماء ہند و ستاد یزات مرکزی اجلاس ہائے عام جلد اول)

دوسرے دعوے کے برعکس حقیقت یہ ہے جمعیت العلماء ہند کے دوسرے سالانہ اجلاس کا صدر خود شیخ الہندؒ کو مقرر کیا گیا تھا اور وہ اگرچہ اپنی بیماری اور کمزوری کے باعث اجلاس میں شریک نہ ہو سکے لیکن آپ کی صدارتی تقریر اجلاس میں پڑھ کر سنائی گئی۔ اس تقریر میں کئی باتیں تھیں لیکن ابوالکلام آزاد کو امام الہند بنانا تو کجا مسئلہ امامت و امارت کے بارے میں ایک لفظ بھی مذکور نہیں ہے بلکہ بقول مولانا آزاد جمعیت العلماء کے پاس یہ مسئلہ حضرت شیخ الہندؒ کی وفات کے بعد گیا ہے وہ فرماتے ہیں :

”مگر جب میں نے دیکھا کہ اب یہ مسئلہ منظر عام پر آچکا ہے اور جمعیت العلماء اس کا آخری اور قطعی فیصلہ کر سکتی ہے تو یہی مناسب معلوم ہوا کہ اسے جمعیت کے حوالے کر کے بالفعل خود سبکدوش ہو جاؤں چنانچہ ارکان جمعیت کی ایک خاص مجلس شوریٰ منعقد دہلی میں یہ مسئلہ پیش ہو کر بالاتفاق منظور ہوا اور اب اس کا آخری فیصلہ (جمعیت العلماء کے) اس (تیسرے سالانہ) اجلاس کے ہاتھ میں ہے۔“

لیکن ڈاکٹر اسرار صاحب کو حقائق سے کیا غرض؟ ان کو دلچسپی اپنے دعووں سے ہے خواہ وہ سرے سے بے بنیاد ہوں کیونکہ ان کو تسلی ہے کہ وہ اپنے عقیدت مندوں کو اپنی لفاظی سے مطمئن کرتے رہیں گے۔ ہاں اپنے دعوے کی تائید میں ان کو جھوٹی سچی جو بات بھی مل جائے اس کو تائید فیہی سمجھ کر قبول کر لیتے ہیں۔

اس لیے جب جناب سعید الرحمن صاحب علوی نے ڈاکٹر اسرار صاحب کو وہم کا تخلیق کردہ یہ قصہ فراہم کیا کہ :

”شیخ الہندؒ نے شدید علالت کے دوران جمعیت علماء ہند کے دوسرے جلسہ ۱۹ تا ۲۱ نومبر ۱۹۲۰ء بمقام دہلی کی صدارت بھی فرمائی تھی اور خطبہ صدارت بھی ارشاد فرمایا تھا بقول مولانا محمد میاں بیاری و نقاہت کے سبب تھوڑی دیر بھی اسٹیج پر بیٹھنا دشوار تھا لیکن اجلاس کے اہم ترین ایجنڈا یعنی امیر الہند کے انتخاب کے سلسلے میں ان کے احساسات یہ تھے میری چارپائی اٹھا کر جلسہ گاہ میں لے جائی جائے اور یہ کام کر لیا جائے پہلا جو شخص بیعت کرے گا وہ میں ہوں گا۔“

(جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص ۲۵۲)

ڈاکٹر اسرار صاحب کو زور بیانی کے لیے یہ قصہ ہاتھ آ گیا اب ان کی بلا سے خواہ حقیقت سے وہ کتنا ہی بعید ہو کیونکہ اگر الزام آئے گا بھی تو وہ سعید الرحمن صاحب علوی کے سر تھوپ دیں گے۔ جبکہ ہمارے مطالبہ کے باوجود سعید الرحمن علوی صاحب مرحوم ہمیں اسکا حوالہ اور ماخذ نہ دکھا سکے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ جمعیت العلماء کے اس اجلاس کے ایجنڈے میں تو سرے سے امیر الہند کا مسئلہ ہی نہیں تھا۔ خود شیخ الہند بیمار تھے اجلاس میں حاضر نہ ہوئے تھے پھر انہوں نے مولانا آزاد کی بیعت پر آمادہ کرنے کے لیے علماء میں پھر پور کوشش کیسے کی جبکہ اپنے خطبہ صدارت اور اختتامی تقریر میں ایک لفظ بھی اس مسئلہ پر نہیں کہا۔ پھر انتخاب ہونا تھا تو اس کے لیے پہلے سے اُمید وار ہوتے ہیں یا نامزد گئیاں ہوتی ہیں۔ مولانا آزاد کی نامزدگی شیخ الہند نے کس وقت کی؟ کسی اور کی نامزدگی بھی موجود تھی تو کس کی تھی؟ کیا ڈاکٹر اسرار صاحب کو اپنے دامن عصمت پر ان میں سے کوئی بھی دھبہ نظر نہیں آتا۔

ڈاکٹر اسرار صاحب نے مولانا مدنیؒ کے جانشین نہ ہونے کے خلاف ایک دلیل یہ دی ہے کہ حضرت شیخ الہندؒ نے جمعیت العلماء کے دوسرے سالانہ اجلاس کا خطبہ صدارت مولانا مدنیؒ کے بجائے مولانا شبیر احمد عثمانیؒ سے لکھوایا یہ بھی ڈاکٹر اسرار صاحب کی ایک بڑی تاریخی غلطی ہے کیونکہ کتاب ”میں بڑے مسلمان“ اور ایچ بی خان کی کتاب ”برصغیر کی سیاست میں علماء کا کردار“ ان دونوں کے مطابق خطبہ صدارت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ نے لکھا تھا۔

علاوہ ازیں ڈاکٹر اسرار صاحب نے مولانا مدنیؒ کی جانشینی کے خلاف جو دو دلیلیں دیں وہ دونوں اس پر مبنی ہیں کہ شیخ الہندؒ نے مولانا مدنیؒ کو کسی بھی اعتبار سے اپنا جانشین مقرر نہیں کیا۔ خطبہ صدارت بھی ان سے نہیں لکھوایا اور تحریک آزادی کا امیر بھی مولانا آزاد کو بنانا چاہتے تھے۔ غرض جانشینی کی مختلف جہتوں سے جو چند کرسیاں تھیں ان میں سے ایک پر مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کو بٹھایا، دوسری پر مولانا انور شاہ کشمیریؒ کو بٹھایا اور تیسری پر مولانا آزاد کو بٹھایا۔ مولانا مدنیؒ کو تو کسی بھی کرسی پر خود نہیں بٹھایا لہذا وہ کسی طور سے بھی جانشین نہیں۔

۱۔ اسی طرح ڈاکٹر صاحب کے ہاتھ یہ بات بھی آئی ہوئی ہے کہ حضرت مولانا سید حامد میاں صاحبؒ تنظیم اسلامی کے حلقہ مستشارین میں شامل رہے سو اس موقع پر اس کی حقیقت بھی قارئین کرام پر واضح کرنی ضروری ہے: میرے والد گرامی حضرت اقدس مولانا سید حامد میاں صاحبؒ نے بھی ”حلقہ مستشارین“ کے لفظ سے پیدا ہونے والے غلط تاثر کا اندازہ فرماتے ہوئے ڈاکٹر صاحب کو اپنا نام اس حلقہ میں شامل کرنے سے منع فرمانے کا فیصلہ فرمایا تھا ایک موقع پر ڈاکٹر صاحب ان کے پاس آئے تو فرما رہے تھے کہ ”میں ان کو اپنا نام حلقہ مستشارین میں شامل کرنے سے منع کر دوں گا“ جب ڈاکٹر صاحب چلے گئے تو میں نے پوچھا کہ آپ نے منع فرمایا؟ تو فرمایا کہ اس وقت ان کے بیٹے ساتھ تھے اس لیے ان کی موجودگی میں مروتانی الوقت میں نے اس بات کا اظہار نہیں کیا آئندہ ملاقات میں کر دوں گا..... ان کی مروت کا پاس کرتے ہوئے بعد کو ہم بھی خاموش رہے مگر اب ڈاکٹر صاحب نے فروری کے بیٹاق میں اس بات کا پھر ذکر کر دیا تو اس حلقہ مستشارین سے حضرت کی عملاً علیحدگی کا اظہار ضروری ہو گیا تا کہ آئندہ کسی غلط تاثر قائم کرنے کا سدباب ہو جائے۔ (محمود میاں غفرلہ)

سبحان اللہ! ڈاکٹر صاحب نے جانشینی کا خوب فلسفہ نکالا ہے۔ اس سے انکار نہیں کہ جانشینی کا ایک طریقہ یہ ہے جو ڈاکٹر صاحب نے لکھا ہے لیکن اگر کوئی جانشینی کے سے کام کرے اور اس کا حق ادا کر دے تو اسکو بھی جانشین کا لقب دے دیا جاتا ہے لیکن ڈاکٹر اسرار صاحب اس کو تاریخ کی ایک بڑی غلطی قرار دیتے ہیں اصل بات یہ ہے کہ ڈاکٹر اسرار صاحب کے نزدیک دین تو دین تاریخ بھی بس وہی ہے جس طرح سے وہ سمجھتے ہیں۔ دین میں وہ تو خدائی فوجدار بن کے اترے ہوئے ہیں کہ ملک و ملت پر خدائی عذاب کے کوڑے برسواتے رہتے ہیں تاریخ کو بھی وہ اپنا تابع فرمان بنا کر رکھنا چاہتے ہیں تاکہ جس طرح سے چاہیں لوگوں کو تاریخ دکھائیں۔ ڈاکٹر اسرار کی یہ دھونس انہی کو مبارک ہو۔ تحریک آزادی ہند جس پر شیخ الہند کا ر بند رہے ان کے بعد اس مقصد کے لیے سب سے زیادہ خدمات حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمہ اللہ کی ہیں اور اس اعتبار سے وہ بجا طور پر شیخ الہند کے جانشین کہلانے کے مستحق ہیں اس کے لیے کسی کو ڈاکٹر صاحب سے سند لینے کی ضرورت نہیں ہے کہ جن کا نہ علم دین مستند ہے اور نہ علم تاریخ مستند ہے ہم نے ڈاکٹر صاحب کے سامنے آئینہ حقیقت پیش کر دیا ہے جس میں وہ اپنے کمالات کا مشاہدہ کر سکتے ہیں۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ شیخ الہند کا مولانا آزاد کو امیر الہند بنانے کا کوئی منصوبہ نہیں تھا تو یہ بات بھی خود بخود واضح ہوگئی کہ مولانا آزاد کو امیر الہند بنانے کے دو سبب جو ڈاکٹر اسرار صاحب نے شیخ الہند کی طرف منسوب کیے ہیں محض خیالی و اختراعی ہیں البتہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مولانا آزاد کو امیر الہند بنانے کی خود ساختہ تجویز سے ڈاکٹر اسرار کو کیا دلچسپی ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب خود دلچسپی سے خالی نہیں۔ اس مسئلہ سے ڈاکٹر اسرار صاحب کی دلچسپی کی وجہ یہ ہے کہ اس کی تحقیق و تفتیش کے دوران ان پر یہ بات منکشف ہوئی کہ شیخ الہند کے نام لیواؤں کے سامنے وہ حضرت شیخ الہند کے اس عمل سے سند پکڑ سکتے ہیں اور ان کو اپنی تائید کی دعوت دے سکتے ہیں اس لیے انہوں نے ایک طرف اپنی جماعت میں شیخ الہند کی شخصیت کو خوب نمایاں کرنے کی کوشش کی اور ان کو مجدد تک کہا اگرچہ وہ اپنے حلقہ میں پہلے ہی نمایاں تھے اور دوسری طرف مولانا ابوالکلام آزاد کو خوب گرانے کی کوشش کی تاکہ شیخ الہند کے نام لیواؤں سے کہہ سکیں کہ میں تو پھر بھی ان سے بہت اچھا ہوں اور شیخ الہند اتنے وسیع القلب تھے کہ آزاد جیسے رندان قدح خوار کو اپنا خرقہ خلافت دیا اور ان کو امام الہند بنانے کے لیے بے تاب ہوئے تو تم بھی کچھ وسعت قلبی کا مظاہرہ کرو اور کم از کم میری مخالفت نہ کرو بلکہ میرے ساتھ تعاون کرو۔

ڈاکٹر صاحب کی تحریر ملاحظہ ہو قارئین اس سے یہی نتیجہ اخذ کریں گے جو ہم نے ذکر کیا۔

ڈاکٹر اسرار صاحب لکھتے ہیں :

”اس (یعنی ابوالکلام آزاد کی بیعت امامت کی تجویز) کی تحقیق و تفتیش کے دوران جو انکشافات مجھ

پر ہوئے ان میں سے اہم ترین حضرت مولانا محمود حسن دیوبندی المعروف بہ شیخ الہند کی عظمت

شان اور جلالت قدر کے بارے میں تھا جن سے اس وقت تک میں اصلاً تو ان کے ترجمہ قرآن کے حوالے ہی سے واقف تھا اور اس کی بنا پر میرے دل میں ان کے لیے ایک گونہ محبت و عقیدت بھی موجود تھی۔ مزید برآں ان کی ذاتی عظمت، ان کے تقویٰ و تدین، ان کے اخلاص و للہیت، ان کا علم و فضل، ان کے مجاہدانہ کردار، ان کی عالی ہمتی اور جہاد و حریت اور تحریک استقلال وطن میں ان کے مقام و مرتبہ کا تو کسی قدر اندازہ تھا لیکن ان کی وسعت نظر، ان کی عالی ظرفی، ان کی معاملہ فہمی، ان کی انسان شناسی، ان کی وسعت قلبی، اور سب سے بڑھ کر ان کی عاجزی و انکساری کا کوئی اندازہ راقم کو نہ تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی ذاتی عظمت کے اس پہلو کے یکبارگی انکشاف سے راقم پر ایک مبہوشیت سی طاری ہو گئی۔۔۔۔۔ وہ دن اور آج کا دن راقم کی پختہ رائے ہے کہ چودہویں صدی ہجری کے مجدد حضرت شیخ الہندؒ تھے اس لیے کہ ان کی سی جامعیت کمبری کی حامل کوئی دوسری شخصیت اس پوری صدی میں کم از کم مجھے نظر نہیں آتی۔“

(جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص ۴۳۶)

ڈاکٹر اسرار صاحب کو شیخ الہندؒ کی وسعت نظر، ان کی عالی ظرفی، ان کی معاملہ فہمی، ان کی انسان شناسی، ان کی وسعت قلب اور سب سے بڑھ کر ان کی عاجزی و انکساری کا اندازہ اس بات سے ہوا کہ ابوالکلام آزاد جیسا شخص کہ جس کا حال بقول ڈاکٹر صاحب یہ تھا :

”ایک نوخیز نوجوان جس کی زبان میں تاثیر، قلم میں زور اور اس کے سینے میں ہے نغموں کا تلاطم اب تک، کے مصداق جہاد کا جذبہ اور جوش تو بے شک موجود تھا لیکن نہ جبہ و عمامہ، نہ عباقبا، نہ کہیں کے مفتی نہ شیخ الحدیث حتیٰ کہ نہ کہیں کہ سند فراغت، نہ دستار فضیلت، ایک قرآن کا عاشق ہونے سے کیا ہوتا ہے۔“

(جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص ۶۵)

اور لکھتے ہیں :

”مزید غور فرمائیے ہندوستان تقلید کا گڑھ ہے یہاں اسلام کے معنی ہی حقیقت کے ہیں اور تقلید کے دائرے سے باہر قدم نکالنے کے معنی گویا اسلام سے نکل جانے کے ہیں اور بقول مولانا محمد انور شاہ کاشمیری ”علمی کام“ کا مطلب یہاں صرف یہ رہا ہے کہ مسلک حنفی کی فوقیت دوسرے مسلکوں پر ثابت کی جائے اور خود حضرت شیخ الہندؒ یکے حنفی تھے۔۔۔ دوسری طرف ابوالکلام آزاد حقیقت سے حد درجہ بعید، تقلید سے کوسوں دور، ایک آزاد خیال انسان

جس کی اصل عقیدت تھی ابن تیمیہ سے“ (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص ۶۵)

مزید لکھتے ہیں :

”جو نہ ان (شیخ الہند) کے تلامذہ میں سے تھا نہ حلقہ دیوبند سے تعلق رکھتا تھا بلکہ علماء کے دیگر معروف حلقوں اور سلسلوں میں سے بھی کسی سے منسلک نہ تھا حتیٰ کہ علماء کی سی وضع قطع بھی نہ رکھتا تھا بلکہ بقول خود ”کلم زہد اور ردائے رندی“ دونوں کو بیک وقت زیب تن کرنے کے جرم کا مرتکب تھا۔ (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص ۱۳)

غرض ڈاکٹر اسرار صاحب نے ناجائز حد تک غلو سے کام لیتے ہوئے ابوالکلام آزاد کا یہ حال بتایا کہ نہ وہ عالم تھے، نہ مقلد تھے اور نہ ہی علماء کی سی وضع قطع رکھتے تھے ہاں سرف قرآن کے عاشق تھے۔ اب ایسے شخص کے ساتھ حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسن رحمہ اللہ نے ڈاکٹر اسرار صاحب کے الفاظ میں یہ برتاؤ کیا کہ :

”حضرت شیخ الہند کی وسعت قلبی اور عالی ظرفی کا سب سے بڑا مظہر مولانا آزاد کے معاملے میں ان کا طرز عمل ہے بڑے لوگوں کی بڑائی کا ایک اہم پہلو چھوٹوں کی بڑائی کا اقرار اور ان کی ابھرتی ہوئی شخصیتوں کو خواہ مخواہ اپنے لیے ایک چیلنج سمجھ کر انہیں دبانے کی فکر کرنے کی بجائے ان کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی کی صورت میں سامنے آتا ہے اور اس پہلو سے واقعہ یہ ہے کہ عظمت کا کوہ ہمالیہ معلوم ہوتے ہیں شیخ الہند“ (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص ۶۴)

پھر لکھتے ہیں :

”بائیں ہمہ اس استاذ العلماء کا یہ قول ان کے شاگردوں کے حلقے میں معروف ہے کہ اس نوجوان (ابوالکلام آزاد) نے ہمیں اپنا بھولا ہوا سبق یاد دلایا۔ اللہ اکبر! ہے کوئی حد اس وسعت قلبی اور عالی ظرفی کی فارجمع البصر هل تری من فطور“ (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص ۶۵)

اور مزید لکھتے ہیں :

”بائیں ہمہ مولانا ان کے جوہر قابل کے قائل بھی ہیں اور انہیں امام الہند مان لینے کی تجویز کے پُر زور مؤید بھی، پھر غور کیجیے کہ ہے کوئی حد اس عالی ظرفی اور وسعت قلبی کی اور ہے اس کی کوئی دوسری مثال اس دور میں ثم ارجع البصر کورتین ینقلب الیک البصر حسنا وهو حسیر“ (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص ۶۶)

ابوالکلام آزاد کا جو نقشہ ڈاکٹر اسرار صاحب نے کھینچا ہے اس کے ہوتے ہوئے شیخ الہندؒ کی ان کے حق میں عالی ظرفی اور وسعت قلبی میں ڈاکٹر صاحب کو اپنے حق میں شیخ الہندؒ کے نام لیوا علماء کی رائے ہموار کرنے کے لیے بڑی قوی دلیل نظر آئی کیونکہ

- ☆ اگر ڈاکٹر اسرار معروف معنی میں دیوبندی نہیں تو ابوالکلام آزاد کا بھی حلقہ دیوبند سے تعلق نہ تھا۔
 - ☆ اگر ڈاکٹر اسرار عالم دین نہیں تو ابوالکلام آزاد کو بھی سند فراغت حاصل نہ تھی۔
 - ☆ اگر ڈاکٹر اسرار پورے مقلد نہیں تو ابوالکلام آزاد تو تقلید سے کوسوں دور تھے۔
- بلکہ خوش فہم ڈاکٹر اسرار صاحب میں تو کچھ زائد خوبیاں ہیں۔

- ☆ ابوالکلام تو آزاد خیال انسان تھے جبکہ ڈاکٹر اسرار صاحب شریعت کے پورے پابند ہیں۔
 - ☆ ابوالکلام آزاد علماء کی ہی وضع قطع نہ رکھتے تھے جبکہ ڈاکٹر اسرار صاحب آج کل کے علماء کی ہی وضع قطع رکھتے ہیں۔
 - ☆ ابوالکلام آزاد سرے سے مقلد نہ تھے جبکہ ڈاکٹر اسرار صاحب نیم مقلد تو ہیں اور اس دلیل کو مزید تقویت دینے کے لیے شیخ الہندؒ کے پڑے کے وزن میں مزید اضافہ کرنے کے لیے ان کو چودہویں صدی کا مجدد قرار دیا۔ لکھتے ہیں:
- ”وہ دن اور آج کا دن راقم کی پختہ رائے ہے کہ چودہویں صدی ہجری کے مجدد حضرت شیخ الہندؒ تھے اس لیے کہ ان کی سی جامعیت کبریا کی حامل کوئی دوسری شخصیت اس پوری صدی میں کم از کم مجھے نظر نہیں آئی۔“

”چودہویں صدی ہجری کے بارے میں راقم کا یہ گمان رفتہ رفتہ یقین کے درجے تک پہنچ گیا ہے کہ اس کے مجدد اعظم حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن دیوبندیؒ ہیں“

(جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص ۱۳)

حضرت شیخ الہندؒ کے مجدد یا مجدد اعظم ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں البتہ ڈاکٹر اسرار صاحب یقیناً داد کے قابل ہیں کہ انہوں نے کس صفائی سے اپنے حق میں دلیل کو استوار کرنے کی کوشش کی اور بالآخر دل کی بات زبان پر لے لی ہے آئے اور یوں گویا ہوئے :

”اب اگر ایک حقیر و ناتواں انسان نے وقت کے اس تقاضے پر لبیک کہتے ہوئے اس کام کا بیڑا اٹھایا لیا ہے تو کیا علماء کرام بالخصوص اس حلقے سے وابستہ حضرات جو حضرت شیخ الہندؒ کی عظمت کے پوری طرح قائل ہیں اور مولانا آزاد مرحوم کو بھی کسی نہ کسی درجے میں اپناتے ہیں کا کام یہ ہے کہ اسے طنز و تشنیع کا ہدف بنائیں یا یہ کہ نوجوان اس کا ساتھ دیں اور بزرگ اس کی

سرپرستی فرمائیں۔

(جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص ۹۲)

آخر میں لکھتے ہیں :

”کاش کہ علمائے کرام ہماری ان گزارشات پر سیخ پانہ ہوں بلکہ ٹھنڈے دل سے غور کریں کہ ع

وہ کیا گردوں تھا تو جس کا ہے اک ٹوٹا ہوا تارا

نوٹ : (۱) ڈاکٹر اسرار صاحب نے اپنا مطلب نکالنے کے لیے ابوالکلام آزاد کو غیر عالم بتایا حالانکہ وہ مسلمہ عالم دین تھے مولانا آزاد خود لکھتے ہیں ”۱۹۰۳ء میں کہ عمر کا پندرہواں سال شروع ہوا تھا میں درس نظامیہ کی تعلیم سے فارغ ہو چکا تھا۔۔۔۔ فاتحہ فراغ کی مجلس ہی میں طلبا کا ایک حلقہ میرے سپرد کر دیا گیا۔۔۔۔ میں طلبا کو مطول، میرزا ہدایہ وغیرہ کا درس دیتا تھا۔ (غبار خاطر ص ۹۹-۹۸) سکہ ہند اور مسلم عالم دین ہونے کی آخر اس سے بڑھ کر اور کیا صراحت ہوگی۔

(۲) ڈاکٹر اسرار صاحب جب تاریخ اور دین دونوں ہی کو مسخ کرنے سے نہیں چوکتے اور نشانہ ہی کرنے پر بھی ماننے کو تیار نہیں ہوتے تو وہ کس منہ سے علماء کا تعاون طلب کرتے ہیں۔

تاریخ کا مسخ تو ہم ذکر کر چکے۔ اب ڈاکٹر اسرار صاحب کے دین کے مسخ کی بھی چند مثالیں ملاحظہ فرمائیں :

(۱) ڈاکٹر اسرار صاحب بھی فرماتے ہیں کہ جس کے دل میں نہ تو مثبت طور پر ایمان ہو اور نہ منفی طور پر کفر ہو بلکہ دل دونوں سے خالی ہو۔ گویا حالت صفر یعنی ZERO VALUE کی ہو وہ اگر نیک عمل کرے تو اس کے اعمال مقبول ہیں اور اپنے اس باطل عقیدے کو وہ قرآن پاک کی طرف منسوب کرتے ہیں حالانکہ اعمال کی قبولیت کے لیے ایمان کے وجود کی شرط قرآن پاک میں صراحت سے مذکور ہے۔

(۲) ڈارون کے نظریہ ارتقاء کو تسلیم کرتے ہیں اور اس کو قرآن سے ثابت مانتے ہیں حالانکہ قرآن کی تصریحات اس کی کلی نفی کرتی ہیں۔

(۳) دین اور عبادت کا جو معنی ڈاکٹر اسرار صاحب بتاتے ہیں وہ قرآن و حدیث کے مطابق باطل ہے۔

(۴) قرآن پاک کو سمجھنے کے بقدر عربی زبان سیکھنے کو فرض عین قرار دیتے ہیں۔

(۵) گناہ پر اسرار پر ہمیشہ کے لیے جہنم میں رہنے کا فتویٰ دیتے ہیں۔

مولانا مدنیؒ سے ڈاکٹر اسرار صاحب کا اختلاف :

نوائے وقت (۱۸ جنوری ۲۰۰۳) میں شائع شدہ اپنے وضاحتی مضمون میں ڈاکٹر اسرار صاحب لکھتے ہیں :

”میرا مولانا حسین احمد مدنیؒ کی سیاسی حکمت عملی سے ہمیشہ شدید اختلاف تھا اور تاحال ہے۔“

ہم کہتے ہیں حکمتِ عملی کا اختلاف علمی اختلاف ہوتا ہے کیونکہ سیاسی حکمتِ عملی کا مطلب ہے سیاسی عمل کی حکمت و علت۔ (جاننا چاہیے کہ عام محاورہ میں لوگ حکمت اور علت کو ایک ہی سمجھتے ہیں) تو ڈاکٹر اسرار صاحب یہ بتاتے ہیں کہ ان کو مولانا مدنیؒ کی سیاست کی علت و حکمت سے یعنی ان کے سیاسی عمل کے علمی پہلو سے اختلاف تھا اور تاحال ہے۔ اوائل کے دور میں تو شاید دوسروں کی دیکھا دیکھی یہ اختلاف کرتے ہوں گے لیکن اب تو ایسا نہیں ہے خود ڈاکٹر اسرار صاحب فرماتے ہیں :

”۱۹۵۷ء کے بعد کے پینتالیس برس کے دوران میں صرف اللہ کا بندہ اور رسول اللہ ﷺ اور

صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا پیروکار ہوں اور اللہ کی کتاب اور سنت رسول میرے رہبر

اور میرا ضمیر میرا ”امیر“ رہا ہے۔“ (نوائے وقت ۱۸ جنوری ۲۰۰۳)

اصل اختلاف اس میں تھا کہ کیا موجودہ حالات میں اور مسلم لیگی قیادت کے کردار کو سامنے رکھتے ہوئے کیا مسلمانوں کو باقی ہندوستان سے کٹ کر صرف ایک ٹکڑے کا مطالبہ کرنا جائز ہے اور کیا اس میں واقعی اسلامی نظام قائم ہو سکے گا۔ یہ مسئلہ شریعت کا مسئلہ ہے محض ایک مباح انتظامی مسئلہ نہیں تھا۔ مولانا مدنیؒ کی اپنی رائے تھی اور مولانا تھانویؒ اور مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کی اپنی رائے تھی۔ یہ حضرات شریعت کو سمجھنے والے تھے اس لیے رائے رکھنے کے اہل تھے۔ ڈاکٹر اسرار صاحب کی یہ تصریحات جا بجا ملتی ہیں کہ فقہ کے بارے میں ان کا علم بہت محدود ہے اور وہ عالم نہیں ہے لیکن اس کے باوجود ان کا ضمیر خود بخود قرآن و سنت سے رہنمائی لے کر ان کا کمال امیر بنا ہوا ہے کہ وہ ان کو یہ بھی بتا دیتا ہے کہ مولانا مدنیؒ جیسا عالم غلطی کر رہا ہے اور مولانا مدنیؒ کس شمار میں ہیں ان کے باکمال ضمیر اور عالی دماغ مزاج ائمہ اربعہ اور امام بخاری کے دائروں کے اندر اندر جسکی رائے کو بھی اقرب الی السنۃ اور اقرب الی الصواب سمجھتے ہیں اس کی رائے کو ترجیح دیتے ہیں۔ (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص ۳۷۱)

ڈاکٹر اسرار صاحب جو چاہیں لکھیں لیکن ان کی اپنی تحریریں ان کے جہل مرکب کی طرف واضح رہنمائی کیے دے رہی ہیں۔

مولانا مدنیؒ سے ڈاکٹر اسرار صاحب کا اظہارِ براءت :

ڈاکٹر اسرار صاحب کا ضمیر ان پر کس طرح سے امیری اور حکمرانی کر رہا ہے اس کی ایک اور مثال ملاحظہ فرمائیے۔ ایک تقریب میں جس میں ڈاکٹر اسرار صاحب بھی موجود تھے اور تقریر کر چکے تھے نوائے وقت کے مجید نظامی صاحب نے کہا کہ

”پاکستان میں اسلامی نظام نافذ کرنا ہے تو خدا را اسلام کو اقبال کے ذریعہ سمجھنے کی کوشش کریں اور

اگر ہم سیاست کو سمجھنا چاہتے ہیں تو پاکستان میں قائد اعظم کی سیاست رائج کریں۔
 ”ڈاکٹر اسرار صاحب ایک جانب اقبال کے شیدائی ہیں تو دوسری جانب مولانا مدنی کے پیروکار
 ہیں حالانکہ مدنی اقبال، قائد اعظم اور پاکستان کا مخالف تھا؟ حیرت ہے کہ یہی معاملہ فرزند اقبال
 ڈاکٹر جاوید اقبال کا بھی ہے کہ وہ بھی کہتے ہیں کہ اقبال بھی ٹھیک تھا اور مدنی بھی ٹھیک تھا۔“

غرض مجید نظامی صاحب نے اسلام، سیاست اور مسئلہ قومیت کی بات کی۔ یہ تینوں امور شریعت کے ہیں اس
 لیے ڈاکٹر اسرار صاحب پر لازم تھا کہ وہ جواب میں کہتے کہ امور شرعیہ میں کسی اچھے عالم یا مولانا مدنی کے پیروکار ہونے
 میں کیا حرج ہے لیکن اس کے برعکس ڈاکٹر اسرار صاحب نے مجید نظامی صاحب کے سامنے اپنی صفائی پیش کرنا ضروری سمجھا
 (نہ جانے خاموش رہنے میں کونسا بھونچال آجاتا؟) اور اطلاق کے ساتھ یوں کہا کہ ”میں مولانا مدنی کا پیروکار نہیں
 ہوں۔“ اگر کہنا ہی تھا تو مقید کر کے یوں کہتے کہ میں سیاست میں مولانا مدنی کا پیروکار نہیں ہوں۔ لیکن جب مطلق پس منظر
 میں مطلق الفاظ کہے تو مجید نظامی صاحب نے فوراً ہی ان کی گرفت کر لی اور رپورٹروں سے یہ کہا کہ نوٹ کر لو ”ڈاکٹر صاحب
 مدنی“ سے اظہارِ براءت کر رہے ہیں۔“

مولانا محمود میاں کی اس پر گرفت سے ڈاکٹر اسرار صاحب کو اپنی پگڑی تو اچھلتی ہوئی نظر آگئی لیکن جب
 مجید نظامی صاحب اپنی باتوں سے مولانا سید حسین احمد مدنی رحمہ اللہ کی پگڑی اچھال رہے تھے تو ڈاکٹر اسرار صاحب کے
 باکمال ضمیر اور عالی دماغ مزاج نے اس میں کوئی باک نہ سمجھا کہ اچھلتی پگڑی کو ایک اچھالا خود بھی دیدیں۔
 شریف النسب اور شریف النفس واقعی بڑوں کی پگڑیاں نہیں اچھالا کرتے لیکن اگر بڑے اپنی بڑائی کو چھوڑ
 بیٹھیں اور دوسرے واجب الاحترام لوگوں کی ہی نہیں دین کی پگڑی بھی اچھالنے لگیں تو وہ بڑے ہی کہاں رہے۔



ظہار اور روزہ توڑنے میں کفارہ بالصوم

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾

بِسْمِ اللّٰهِ حَامِدًا وَمُصَلِّيًا

مضمون کا مقصد :

وَكَفَّرَ كُفْرًا الْمَظَاهِرِ الثَّابِتَةِ بِالْكِتَابِ وَأَمَّا هَذِهِ فَبِالسُّنَّةِ (تنویر مع الدر)
(قوله وَكَفَّرَ) أَيْ مِثْلَهَا فِي التَّرْتِيبِ فَيَعْتَقُ أَوَّلًا. فَإِنْ لَمْ يَجِدْ صَامَ
شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ أَطْعَمَ سِتِّينَ مِسْكِينًا لِحَدِيثِ الْأَعْرَابِيِّ
الْمَعْرُوفِ فِي الْكِتَابِ السُّنَّةِ. (رد المحتار ص ۱۱۹ ج ۲)
فَإِنْ عَجَزَ عَنِ الصَّوْمِ لِمَرَضٍ لَا يُرْجَى بُرُؤُهُ أَوْ كَبُرَ أَطْعَمَ أَيْ مَلِكٍ سِتِّينَ
مِسْكِينًا. (دُرِّمختار، كفارة الظهار) فَلَوْ بَرِئَ وَجَبَ الصَّوْمُ.

فقہ و فتاویٰ کی کتابوں کے ان حوالوں سے معلوم ہوا کہ کفارہ میں روزہ رکھنا ہی متعین ہے الا یہ کہ آدمی کو بڑھاپے کی وجہ سے یا ناقابل علاج مرض کی وجہ سے روزہ رکھنے کی طاقت نہ ہو بلکہ ان کتابوں میں تو یہاں تک ہے کہ اگر مذکورہ مریض بعد میں کبھی ٹھیک ہو جائے تو اُس کا اطعام کا عدم ہو جائے گا اور روزہ رکھنا واجب ہوگا جیسا کہ (رد المحتار ص ۶۳۲ ج ۲) میں ہے فَلَوْ بَرِئَ وَجَبَ الصَّوْمُ۔ اور اسی طرح بہشتی زیور میں لکھا ہے کہ ”لیکن اگر بعد میں صحت و تندرستی حاصل ہو جائے تو روزے رکھنے پڑیں گے۔“

ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ ظہار توڑنے کے اور روزہ توڑنے کے کفارہ میں روزہ رکھنے کی طاقت و استطاعت سے کیا مراد ہے؟ کیا اس سے (۱) وہ صحت و تندرستی مراد ہے جو عمر بھر میں جب بھی حاصل ہو جائے اور اُس میں ان عوارض کا لحاظ نہ کیا جائے جو روزہ رکھنے میں مشقت کے موجب ہیں یا (۲) وہ صحت و تندرستی مراد ہے جو خاص ادائیگی کے وقت ہو یا (۳) وہ صحت و تندرستی مراد ہے جس میں مشقت کے موجب عوارض نہ ہوں مثلاً شدتِ شہوت، بھوک کی عدم برداشت اور روزے کا طبیعت پر گراں ہونا یا دوسرے لفظوں میں روزے کی عادت نہ ہونا۔

روزے کی استطاعت اُس وقت ہے جب مشقت کے موجب عوارض نہ ہوں اور استطاعت میں ادائیگی کے وقت کا اعتبار ہے :

ہم نے دلائل پر جتنا غور کیا ہے اُس سے ہمارے سامنے یہ بات آئی ہے کہ دو مہینے متواتر روزے رکھنے کی استطاعت میں ادائیگی کے وقت کا بھی اعتبار ہے اور مشقت کے موجب عوارض کا بھی اعتبار ہے اور کفارہ میں متواتر ساٹھ روزے رکھنے کی استطاعت اُس وقت کہلائے گی جب ادائیگی کے وقت صحت و تندرستی بھی ہو اور مشقت کے موجب عوارض بھی نہ ہوں۔

دیکھیے ایک صحابی نے اس وجہ سے کہ کہیں رمضان میں اپنا روزہ نہ توڑ بیٹھیں اپنی بیوی سے ظہار کر لیا لیکن پھر ایک رات اُن سے صبر نہ ہوسکا اور بیوی سے صحبت کر بیٹھے۔ پھر آ کر رسول اللہ ﷺ کو خبر دی۔ آپ نے جب ان کو کفارے میں متواتر ساٹھ روزے رکھنے کو کہا تو انہوں نے جواب دیا کہ هَلْ أَصَبْتُ الَّذِي أَصَبْتُ إِلَّا مِنَ الصَّيَامِ اور اس طرح اپنی شدتِ شہوت کی طرف اشارہ کیا جس کا بیان حدیث کے شروع میں ہوا ہے کہ كُنْتُ امْرَأً أُصِيبُ مِنَ النِّسَاءِ مَا لَا يُصِيبُ غَيْرِي. (ابوداؤد۔ باب فی الظہار) اور بتایا کہ ان میں شدتِ شہوت کی وجہ سے متواتر روزے رکھنے کی استطاعت نہیں ہے۔ اس جواب پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا فَاطْعِمُ وَسَقَا مِنْ تَمْرٍ بَيْنَ سِتِّينَ مِسْكِينًا.

آپ ﷺ نے نہ تو ان سے یہ فرمایا کہ ابھی تو صدقہ دے دو پھر بعد میں کبھی عمر بھر میں شہوت کی شدت ٹوٹ جائے تو متواتر ساٹھ روزے رکھنا اور نہ ہی یہ فرمایا کہ تم صحت مند و تندرست ہو اور تم میں روزے رکھنے کی استطاعت ہے لہذا تم کو روزے ہی رکھنے ہوں گے۔ غرض آپ ﷺ نے ایک تو ادائیگی کے وقت استطاعت کے ہونے نہ ہونے کا اعتبار کیا اور دوسرے محض صحت و تندرستی کو کافی نہ سمجھا بلکہ شدتِ شہوت کی موجودگی کا بھی اعتبار کیا۔

علامہ عبدالعزیز بخاری رحمہ اللہ اصولِ بزدوی پر اپنی شرح (کشف الاسرار ص ۲۰۶ ج ۱) میں

لکھتے ہیں :

يَعْنِي كَمَا أَنَّ الْمُعْتَبَرَ الْعَجْزُ الْحَالِي فِيمَا ذَكَرْنَا فَكَذَلِكَ هُوَ الْمُعْتَبَرُ فِي جَمِيعِ الْكُفَّارَاتِ فِي نَقْلِ الْحُكْمِ عَنْ وَاجِبٍ إِلَى مَا بَعْدَهُ مِثْلَ كُفَّارَةِ

الْظَّهَارِ وَالصُّوْمِ وَالْقَتْلِ فَلْيُعْتَبَرْ فِي جَمِيعِهَا أَلْعَجْزُ الْحَالِي فِي نَقْلِ
الْحُكْمِ عَنِ الرَّقَبَةِ إِلَى الصُّوْمِ وَكَذَلِكَ فِي النُّقْلِ عَنِ الصُّوْمِ إِلَى
الْإِطْعَامِ فِي كَفَّارَةِ الصُّوْمِ وَالظَّهَارِ حَتَّى لَوْ مَرَضَ أَيَّامًا كَفَّرَ بِالْإِطْعَامِ جَازًا
وَأِنْ قَدَّرَ عَلَى الصُّوْمِ بَعْدُ .

یعنی جیسے موجودہ عجز اس مذکور میں معتبر ہے اسی طرح وہ تمام کفاروں میں بھی معتبر ہے
اور حکم ایک واجب سے اگلے واجب کی طرف منتقل ہو جاتا ہے مثلاً کفارہ ظہار اور کفارہ
صوم اور کفارہ قتل ان سب میں غلام آزاد کرنے سے روزے رکھنے کی طرف حکم کے منتقل
ہونے میں موجودہ عجز ہی کا اعتبار ہونا چاہیے۔ اور اسی طرح کفارہ ظہار اور کفارہ صوم
میں روزے رکھنے سے کھانا کھلانے کی طرف حکم کے منتقل ہونے میں موجودہ عجز ہی کا
اعتبار ہونا چاہیے اس لیے اگر کوئی شخص چند ایام بیمار رہا اور اُس دوران اُس نے کھانا
کھلا دیا تو جائز ہے اگرچہ بعد میں اُس کو روزے رکھنے کی قدرت حاصل ہو جائے۔

روزہ توڑنے سے متعلق حدیث میں جو واقعات ذکر ہوئے ہیں اُن میں سے ایک میں ہے کہ جب
رسول اللہ ﷺ نے صاحبِ قصہ سے پوچھا فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ يَا أُنْ مِنْهُمْ
فرمایا صُمْ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تو انہوں نے فوراً یہ جواب دیا کہ لَا اسْتَطِيعُ يَا لَا اَقْدُرُ یعنی مجھے
متواتر دو مہینے کے روزے رکھنے کی طاقت و استطاعت نہیں ہے اور رسول اللہ ﷺ نے بلا کسی پس و پیش
کے ان کی بات کو قبول فرمالیا اور اُن کو اگلی شق یعنی اِطْعَام کا حکم دیا حالانکہ وہ صاحبِ تندرست و توانا تھے کہ
رمضان کے روزے بھی رکھ رہے تھے اور پھر روزے ہی کی حالت میں جماع کیا تھا۔ اس قصہ میں شدتِ
شہوت کا مسئلہ بھی نہیں تھا کیونکہ ظہار کے کفارہ کے برعکس وہ اپنے کفارہ میں روزوں کی ادائیگی کے ساتھ
ساتھ رات کو بیوی سے صحبت کر سکتے تھے۔

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک تندرست و توانا آدمی جس میں شدتِ شہوت کا مسئلہ بھی نہیں تھا
اُس کے عدمِ استطاعت اور عدمِ قدرت کے دعوے کو کس عارض کی وجہ سے قبول کیا گیا؟
اس بارے میں جو جامع بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ آیت اور حدیث میں استطاعت سے

مراد وہ استطاعت ہے جو مشقت کے موجب عوارض سے خالی ہو اور یہ عوارض بہت سے ہو سکتے ہیں۔
مولانا مفتی شفیع رحمہ اللہ بھی احکام القرآن میں لکھتے ہیں :

يَدْخُلُ فِي مَنْ لَا يَسْتَطِيعُ أَصْلَ الصَّيَامِ أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ تَتَابَعَهُ بِسَبَبٍ مِنَ الْأَسْبَابِ
كَكِبَرٍ أَوْ مَرَضٍ لَا يُرْجَى زَوَالُهُ أَوْ قُرْطُ شَهْوَةٍ لَا يَصْبِرُ بِهَا عَنِ الْجَمَاعِ كَمَا
يُؤَيِّدُهُ الْحَدِيثُ الْوَارِدُ فِي ذَلِكَ. (احکام القرآن ص ۱۹ جزء ۵)

روزہ رکھنے کی استطاعت نہ رکھنے والوں میں وہ لوگ بھی شامل ہیں جو سرے سے روزہ
نہیں رکھ سکتے یا متواتر روزے نہیں رکھ سکتے خواہ کوئی بھی سبب ہو مثلاً بڑھاپا یا لازوال
مرض یا شدتِ شہوت، جس کی وجہ سے جماع کے بغیر نہیں رہ سکتا جیسا کہ اس کی تائید
اس حدیث سے ہوتی ہے جو اس بارے میں وارد ہوئی ہے۔

i- شدتِ شہوت جس کا بیان اوپر ظہار کی حدیث میں گزرا۔

ii- شدتِ جوع جیسا کہ ابو حیان کی ذکر کردہ ایک حدیث میں مذکور ہے۔

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ فَقَالَ
وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي إِذَا لَمْ أَكُلْ فِي الْيَوْمِ وَاللَّيْلَةِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ كُلَّ
بَصَرِي وَخَشْيَتِي أَنْ تَعْشَوْ عَيْنِي. (رُوحُ الْمَعَانِي ص ۱۵ جزء ۲۸)

رسول اللہ ﷺ نے پوچھا کیا تم متواتر دو مہینے کے روزے رکھنے کی طاقت رکھتے ہو؟
انہوں نے جواب دیا کہ واللہ یا رسول اللہ اگر میں دن رات میں تین مرتبہ کھانا نہ
کھاؤں تو میری آنکھیں پتھر جاتی ہیں اور مجھے ڈر ہوتا ہے کہ کہیں میری آنکھیں بھیگی
نہ ہو جائیں۔

iii- پان، تمباکو، سگریٹ اور چائے کی پختہ عادت۔

iv- کوئی پیشہ ایسا ہو جس کے ساتھ روزے رکھنا بہت مشکل ہو۔

v- موسم بہت گرم ہو اور آدمی میں روزے کے ساتھ موسم کی برداشت نہ ہو۔

vi- روزے کا طبیعت پر زیادہ گراں ہونا۔

آخری چار عوارض کا بیان یہ ہے کہ اُوپر روزہ توڑنے والے کے قصہ میں روزوں کی استطاعت کے نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں بتائی۔ لہذا اس میں ہر ایسے عارضہ کا احتمال ہے جو موجبِ مشقت ہو۔ پھر ہم دیکھتے ہیں کہ بعض لوگ خوشی خوشی روزے کی مشقت کو برداشت کرتے ہیں اور بہت سے نفلی روزے رکھ لیتے ہیں اور آخرت میں باب الریان سے بلائے جانے کے حق دار ہوں گے جبکہ بعض ایسے ہوتے ہیں جو فرض روزوں کے علاوہ نفلی روزے شاذ و نادر ہی رکھتے ہیں اور روزوں میں بہت گرانی محسوس کرتے ہیں۔ اُن لوگوں کے لیے متواتر ساٹھ روزے رکھنا تو سخت مشقت کی بات ہے۔

خصوصیت کا دعویٰ اور اُس کا جواب :

ہماری بات کے برعکس عام طور سے یہ کہا جاتا ہے کہ ظہار کے قصہ میں بھی اور روزہ توڑنے کے قصہ میں بھی صاحبِ قصہ کو خصوصی رعایت دی گئی تھی۔ ہم کہتے ہیں کہ ان قصوں میں دو باتیں مذکور ہیں :

i- صاحبِ قصہ کے عدمِ استطاعت کے دعوے کو قبول کرنا۔

ii- کفارہ کی کھجوریں اپنے گھر والوں کو کھلانے کو کہنا۔

پہلی بات میں خصوصیت کا دعویٰ کرنا دعویٰ بلا دلیل ہے حالانکہ خصوصیت پر کوئی دلیل و قرینہ ہونا ضروری ہے۔ اس ضرورت کی تائید اس عبارت سے ہوتی ہے۔

قَالَ فِي نَصْبِ الرَّايَةِ قَالَ الْمُنْذِرِيُّ فِي حَوَاشِيهِ وَقَوْلُ الزُّهْرِيِّ إِنَّمَا كَانَ هَذَا رُخْصَةً لَهُ خَاصَّةً دَعْوَى لَمْ يَكُنْ عَلَيْهَا بُرْهَانٌ وَقَالَ غَيْرُهُ إِنَّهُ مَنْسُوخٌ وَهُوَ أَيْضًا دَعْوَى .

”نصب الراية میں ہے علامہ منذری رحمہ اللہ نے اپنے حواشی میں لکھا ہے کہ امام زہری رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ یہ خاص اُس شخص کے لیے رخصت تھی دعویٰ بلا دلیل ہے۔ اور بعض نے کہا کہ وہ حکم منسوخ ہے یہ بھی نرا دعویٰ ہے۔“

دوسری بات میں صاحبِ قصہ کی خصوصیت مُسَلَّم ہے کیونکہ کفارہ میں صدقہ غیروں کو دینا ہوتا ہے اور اُن کو اسی کا حکم دیا گیا۔ اُن کے یہ عرض کرنے پر کہ میرے گھر والوں سے زیادہ غریب تو پورے مدینہ میں کوئی نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دو۔ یہ گفتگو خصوصیت پر قرینہ ہے اور

اس خصوصیت کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ابوداؤد میں ہے :

زَادَ الزُّهْرِيُّ وَإِنَّمَا كَانَ هَذَا رُخْصَةً لَهُ خَاصَّةً . (وَحَاصِلُ مَعْنَى هَذَا الْقَوْلِ إِنَّهُ لَمَّا وَجِبَ عَلَيْهِ الْكَفَّارَةُ بِإِفْسَادِ الصَّوْمِ بِالْجَمَاعِ ثُمَّ أَمَرَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَدَائِهَا بِإِعْطَاءِ الْعَرَقِ لَهُ فَاعْتَذَرَ بِالْفَقْرِ وَالْجُوعِ فَابْتَاخَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِإِطْعَامِهِ أَهْلَهُ فَهَذَا الْحُكْمُ مُخْتَصٌّ بِهِ) فَلَوْ أَنَّ رَجُلًا فَعَلَ ذَلِكَ (أَيَّ إِفْسَادِ الصَّوْمِ) الْيَوْمَ (أَيَّ بَعْدَ زَمَانٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) لَمْ يَكُنْ لَهُ بُدٌّ مِنَ التَّكْفِيرِ (أَيَّ مِنْ آدَاءِ الْكَفَّارَةِ . فَلَوْ أَطْعَمَ الْيَوْمَ قَدْرَ الْكَفَّارَةِ مِنَ التَّمْرِ وَغَيْرِهِ أَهْلَهُ لَا يَكُونُ مُؤَدِّيًّا لَهَا بَلْ يَكُونُ دَيْنًا عَلَيْهِ وَيَجِبُ عَلَيْهِ آدَائُهَا).

امام زہری رحمہ اللہ نے جو یہ کہا کہ یہ خاص اُس شخص کے لیے رخصت تھی تو اس کا صحیح مطلب یہ ہے کہ جماع کر کے روزہ توڑنے سے اُس شخص پر کفارہ واجب ہوا۔ پھر رسول اللہ ﷺ نے اُس کو حکم دیا کہ وہ تھیلے کی کھجوریں فقراء میں تقسیم کر دے لیکن جب اُس شخص نے اپنے گھروالوں کے فقر اور بھوک کا عذر پیش کیا تو آپ ﷺ نے اُس کو حکم دیا کہ اچھا یہ اپنے ہی گھروالوں کو کھلا دو تو یہ حکم (یعنی یہ کہ اپنے ہی گھروالوں کو کھلا دو) اس کے ساتھ مختص تھا۔ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ کے بعد اگر کوئی روزہ توڑے تو اُس پر کفارہ کی ادائیگی لازم ہے۔ اگر آج کوئی کفارہ کے بقدر کھجوریں اپنے گھروالوں کو کھلا دے تو اس سے کفارہ ادا نہیں ہوتا بلکہ کفارہ کی ادائیگی اُس پر باقی اور واجب رہے گی۔

مظاہر اور مفطر صوم کے قصوں میں خصوصیت کے دعویٰ سے متعلق مولانا یوسف بنوری رحمہ اللہ

معارف السنن میں لکھتے ہیں :

وَقَعَ فِي رِوَايَةٍ وَهَلْ لَقِيتُ مَا لَقِيتُ إِلَّا مِنَ الصَّيَامِ وَهِيَ رِوَايَةُ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ عَنِ الزُّهْرِيِّ كَمَا فِي الْعُمْدَةِ وَالْفَتْحِ رَوَاهَا الْبُزَارُ كَمَا فِي

التَّلْخِصِ وَيُؤَيِّدُهُ مَا فِي حَدِيثِ سَلَمَةَ بْنِ صَخْرِ عَنْ أَبِي دَاوُدَ فِي الْمُظَاهِرِ رُوحَتَهُ وَهَلْ أَصَبْتُ الَّذِي أَصَبْتُ إِلَّا مِنَ الصِّيَامِ فَاقْتَضَتْ أَنَّ عَدَمَ اسْتِطَاعَتِهِ الصِّيَامَ لِشِدَّةِ شَبَقِهِ وَعَدَمَ صَبْرِهِ عَنِ الْوَقَاعِ وَهَلْ يَكُونُ ذَلِكَ عُذْرًا؟

قَالَ الشَّيْخُ فَالصَّحِيحُ عِنْدَ الشَّافِعِيَّةِ إِنَّ ذَلِكَ عُذْرٌ وَلَيْسَ بِعُذْرِ عِنْدَ الْحَنَفِيَّةِ وَلَمْ يَجِبِ الْحَنَفِيَّةُ عَنْ هَذَا الْأَشْكَالِ . قَالَ يُحْمَلُ هَذَا عَلَى خُصُوصِيَّةِ هَذَا الرَّجُلِ . قَالَ وَأَخَذْتُ هَذَا مِنْ أَنَّ كُلَّ فَرِيقٍ مِنَ الْحَنَفِيَّةِ وَالشَّافِعِيَّةِ مُضْطَرُونَ إِلَى دَعْوَى الْخُصُوصِيَّةِ . فَاضْطَرَّ الشَّافِعِيَّةُ إِلَيْهَا فِي إِجْرَاءِ الْكُفَّارَةِ بِأَدَاءِ الطَّعَامِ إِلَى أَهْلِهِ فِي وَجْهِ عِنْدَهُمْ خُصُوصِيَّةٌ لِذَلِكَ الرَّجُلِ وَلَا تَتَأَدَّى الْكُفَّارَةُ بِمَثَلِ هَذَا عِنْدَ بَعْضِهِمْ وَأَنَّ الْكُفَّارَةَ دَيْنٌ عَلَى ذِمَّتِهِ يُؤَخَّرُ إِلَى حِينٍ قُدْرَتِهِ .

فَإِذَا جَازَ لَهُمْ إِدْعَاءُ الْخُصُوصِيَّةِ فِي مَسْأَلَةِ جَازَلْنَا إِدْعَاؤَهَا فِي مَسْأَلَةِ أُخْرَى وَهِيَ الْعُدُولُ عَنِ الصِّيَامِ إِلَى الْإِطْعَامِ لِشِدَّةِ شَبَقِهِ وَعَدَمَ صَبْرِهِ عَنِ الْجَمَاعِ . نَعَمْ إِنَّ إِدْعَاءَ الْخُصُوصِيَّةِ لَيْسَ لَهُ ضَابِطَةٌ مُعَيَّنَةٌ وَإِنَّمَا يُعْرَفُ ذَلِكَ بِالذُّوقِ السَّلِيمِ . وَمِنَ الْخُصُوصِيَّةِ جَوَازُ تَضَحِيَةِ أَبِي بُرْدَةَ بْنِ النَّيَّارِ بِالْجَذَعِ حِينَ أَمَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ لَا تَجْزِي عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ . (رواه البخاری فی صحیحہ فی الاضاحی .

(معارف السنن ص ۳۹۸ . ۳۹۶ ج ۵)

ایک روایت کے یہ الفاظ کہ هَلْ لَقِيتُ مَا لَقِيتُ إِلَّا مِنَ الصِّيَامِ اور دوسری روایت کے الفاظ هَلْ أَصَبْتُ الَّذِي أَصَبْتُ إِلَّا مِنَ الصِّيَامِ (یعنی جو کچھ مجھ سے ہوا روزہ رکھنے کی وجہ سے ہوا)۔ ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُس کے روزہ رکھنے کی عدم استطاعت اُس کی شہوت کی شدت اور جماع سے صبر نہ کر سکنے کی وجہ سے تھی۔ تو

کیا شدتِ شہوت بھی عذر ہے؟

مولانا انور شاہ رحمہ اللہ نے کہا کہ صحیح بات یہ ہے کہ شوافع کے یہاں یہ عذر ہے حنفیہ کے یہاں نہیں ہے لیکن حنفیہ نے اس اشکال کا کوئی جواب بھی نہیں دیا۔ مولانا نے کہا کہ یہ بھی اُس شخص کی خصوصیت پر محمول ہے۔ اور کہتے ہیں کہ میں نے یہ بات اس وجہ سے کہی ہے کہ حنفیہ اور شوافع دونوں ہی خصوصیت کا دعویٰ کرنے پر مجبور ہیں۔ بعض شوافع کہتے ہیں کہ اُس شخص کی خصوصیت اس میں تھی کہ وہ کفارہ کی کھجوریں اپنے ہی گھر والوں کو کھلا دے جبکہ بعض کہتے ہیں کہ اُس شخص پر کفارہ کی ادائیگی باقی رہی اگرچہ قدرت ہونے تک مؤخر ہوئی۔

تو جب ایک مسئلہ میں شوافع کے لیے خصوصیت کا دعویٰ کرنا جائز ہے تو دوسرے مسئلہ میں یعنی کفارہ کے روزوں کے بجائے کھانا کھلانے میں ہمارے لیے خصوصیت کا دعویٰ کرنا جائز ہے۔ خصوصیت کے دعوے کے لیے کوئی ضابطہ متعین نہیں ہے اس کو صرف ذوقِ سلیم سے پہچانا جاسکتا ہے۔ اور خصوصیت کی ایک مثال حضرت ابو بردہؓ کے لیے بھیڑ کے (چھ ماہ سے کم عمر کے) بچے کی قربانی کا جواز ہے۔ جب نبی ﷺ نے اُن کو اس کی قربانی کا حکم دیا اور فرمایا کہ تمہارے بعد کسی اور کے لیے یہ کفایت نہ کرے گا۔

یہاں مولانا بنوریؒ مولانا انور شاہ کشمیریؒ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ مذکور قصوں میں دو باتیں ہیں :

دوسری بات یعنی کفارہ کی کھجوریں اپنے گھر والوں کو کھلانے کے حکم میں صاحبِ قصہ کی خصوصیت تھی۔ شافعیہ نے اس خصوصیت کا قول کیا ہے۔ مولانا کشمیری رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ پہلی بات یعنی تندرست و توانا صاحبِ قصہ سے عدم استطاعتِ صوم کے قول کو قبول کر کے صدقہ کا حکم کرنا اس کے بارے میں حنفیہ نے کچھ کلام نہیں کیا۔ لیکن خود مولانا رحمہ اللہ یہ جواب دیتے ہیں کہ شافعیہ جب دوسری بات میں خصوصیت کا قول کرتے ہیں تو ہم حنفیہ پہلی بات میں (بھی) خصوصیت کا قول کرتے ہیں اور اس میں مولانا کشمیری رحمہ اللہ مدارِ ذوقِ سلیم کو بناتے ہیں۔

اس کلام پر ہمارا تبصرہ :

1- مولانا کشمیری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اِنَّ ادِّعَاءَ الْخُصُوصِيَّةِ لَيْسَ لَهُ صَابِغَةٌ مُّعَيَّنَةٌ وَاِنَّمَا يُعْرَفُ ذٰلِكَ بِالدُّوْقِ السَّلِيْمِ یعنی خصوصیت کے لیے کوئی متعین ضابطہ نہیں ہے جس سے خصوصیت کی پہچان ہو سکے۔ اس کو تو صرف ذوق سلیم سے پہچانا جاسکتا ہے۔

ہم کہتے ہیں مولانا رحمہ اللہ کی اس بات سے اتفاق کرنا مشکل ہے۔ خصوصیت کو محض ذوق سلیم کی بنیاد پر ثابت نہیں مانا جاسکتا بلکہ اس کے لیے قرائن و دلائل کا ہونا ضروری ہے جیسا کہ اُوپر علامہ منذریؒ کے حوالہ سے بھی ذکر ہوا۔ پھر خود مولانا رحمہ اللہ نے حضرت ابو بردہؓ کی خصوصیت کی جو مثال ذکر کی ہے اُسی کے ساتھ حدیث میں خصوصیت پر دلالت کرنے والے الفاظ بھی ہیں کہ وَقَالَ لَا تَجْزِي عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ (کہ تمہارے بعد یہ کسی اور کو کفایت نہ کرے گا)۔

ظاہری دلیل و قرینہ نہ ہونے کی صورت میں حکم کو صرف اُس وقت خصوصیت پر محمول کیا جاسکتا ہے جب اس کی کوئی اور توجیہ ممکن نہ ہو اور جب کوئی اور توجیہ ممکن ہو تو خصوصیت پر محمول کرنا خلافِ اصل ہے۔



دارالافتاء

﴿حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب﴾

کیا فرماتے ہیں علمائے دین ایک ایسے شخص کے بارے میں جس کا موقف یہ ہے کہ :

(۱) انسان دو چیزوں کا مرکب ہے۔ ایک اس کا روحانی وجود ہے اور ایک حیوانی وجود! (آدمی زادہ طرفہ مجنون است۔ از فرشتہ سرشتہ و ز حیوان) ... روحانی وجود کا تعلق عالم امر سے ہے اور وہی انسان کے عز و شرف کی اصل بنیاد ہے، الفاظ قرآنی ”فاذا سویته و نفخت فیہ من روحی“ میں اسی روحانی وجود طرف اشارہ ہے جبکہ حیوانی وجود ارتقاء کے مختلف مدارج طے کرتا ہوا کروڑوں اور اربوں سالوں میں اس شکل تک پہنچا ہے جسے انسان کہا جاتا ہے۔ عالم امر کا خاصہ یہ ہے کہ اس میں ہر کام چشم زدن میں ہو جاتا ہے (انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون) جبکہ عالم خلق میں ہر شے کو اپنے نقطہ کمال تک پہنچنے میں وقت درکار ہوتا ہے، جیسا کہ زمین و آسمان کی تخلیق کے بارے میں قرآن حکیم میں صراحت موجود ہے کہ اللہ نے چھ دنوں میں تخلیق فرمایا اور یہ کہ اللہ کا ایک دن انسانی تقویم کے اعتبار سے ایک ہزار برس کے مساوی ہے (وان یوما عند ربک کالف سنة مما تعدون)

(۲) وہ شخص ڈارون کے نظریہ ارتقاء کو صریح گمراہی قرار دیتا ہے لیکن نفس ارتقاء کا قائل ہے۔ چنانچہ صاحب ”قصص القرآن“ مولانا حفظ الرحمن سیوہارویؒ کی مانند وہ بھی یہ سمجھتا ہے کہ اس معاملہ میں علم (ارتقاء) اور مذہب کے مابین کوئی تضاد نہیں ہے۔ (حوالہ قصص القرآن جلد اول ص ۱۵) اس شخص کا کہنا ہے کہ انسان کے حیوانی وجود یعنی جسد انسانی کی تخلیق کی ابتداء مٹی اور پانی کے امتزاج سے ہوئی جیسا کہ سورۃ السجدہ میں فرمایا گیا و بدأ خلق الانسان من طین... لیکن جسد انسانی کو موجودہ صورت تک ہزار ہا برس لگے اور اس نے ارتقاء کے مختلف مراحل طے کیے۔ تخلیق کا یہ تمام عمل اللہ ہی کے حکم سے اور اس کے بنائے ہوئے قوانین کے مطابق ہوا۔ یہاں تک کہ جب انسان کا حیوانی وجود ارتقائی مراحل طے کرتا ہوا آج سے قریباً دس ہزار برس قبل موجودہ صورت تک پہنچا تو اللہ نے اس میں وہ روح ملکوتی پھونکی جس کا تعلق عالم امر سے ہے اور جسے اللہ نے خود اپنی طرف نسبت دی ہے (و نفخت فیہ من روحی)۔ اسی فرد کا نام حضرت آدمؑ ہے جو روئے ارضی پر پہلے انسان تھے۔ اس شخص کا کہنا کہ سورۃ الاعراف کی آیت ۱۱: ”و لقد خلقنکم ثم صورناکم ثم قلنا للملئکۃ اسجدوا لآدم“ اور سورۃ نوح کی آیت ۷۱: ”واللہ ابنتکم من الارض نباتا“ سے اس خیال کی تائید ہوتی ہے۔

(۳) وہ شخص اسلاف کی تشریحات کے مطابق درس قرآن بھی دیتا ہے اور اس کے درس کی اثر پذیری بھی

نمایاں طور پر محسوس کی جاتی ہے۔ وہ اس بات کا شدت کے ساتھ قائل ہے کہ اسلامی قانون و شریعت میں قرآن حکیم کے ساتھ ساتھ حدیث و سنت رسولؐ کو بھی مستقل اساس کی حیثیت حاصل ہے، بلکہ اس کا کہنا ہے کہ احکام دین کی تفصیلات کے ضمن میں اکثر معاملات میں ہمیں تمام تر رہنمائی سنت رسولؐ ہی سے حاصل ہوتی ہے، چنانچہ اپنے دروس قرآن میں وہ حدیث و سنت کی اہمیت کو خصوصی طور پر اجاگر کرتا ہے، تاہم جسدِ آدمؑ کی تخلیق کے ضمن میں جو تفصیل بعض احادیث میں وارد ہوئی ہیں ان کے بارے میں اس شخص کا کہنا ہے کہ جسدِ آدمؑ کی تخلیق کا معاملہ فی الاصل دنیاوی اور سائنسی امور میں سے ہے، چنانچہ اس معاملے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا بتایا ہوا وہ اصول کہ ”انتم اعلم بامور دنیا کم“ معتبر شمار ہوگا، اور ایسے معاملات میں تجرباتی اور سائنسی علوم کے ذریعے سے جو حقائق ہمارے سامنے آئیں گے ان کی رعایت کی جائے گی، اور حدیث کے الفاظ کو علامتی اور استعاراتی نوعیت کے الفاظ پر محمول کیا جائے گا۔

اس شخص کا کہنا ہے کہ جسدِ آدمؑ کی تخلیق کے ضمن میں قرآن حکیم میں سوائے اس ایک صراحت کے کہ انسان کو مٹی یا گارے سے پیدا کیا گیا اور کوئی تصریح نہیں ملتی، ہاں جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا ایسے اشارات ضرور ملتے ہیں جن سے ”ارتقاء“ کی طرف رہنمائی ملتی ہے۔ علاوہ ازیں حیاتِ مادی کے بارے میں یہ اصول بھی ملتا ہے کہ مبداءِ حیاتِ پانی ہے۔ (و جعلنا من الماء کل شیء حی)

(۴) اس شخص کا موقف ہے کہ اگر کوئی شخص تخلیقِ آدمؑ کے ضمن میں یہ عقیدہ رکھے کہ اللہ نے مٹی کا ایک پتلا بنا کر اس میں روح پھونکی اور اس طرح آدمؑ کی تخلیق ہوئی تو یہ بھی عین ایمان ہے اور اگر وہ یہ عقیدہ رکھے کہ جسدِ آدمؑ کی تخلیق کی ابتداء مٹی اور پانی کے امتزاج سے ہوئی اور وہیں سے حیات کا آغاز ہوا، پھر اللہ نے اسے ارتقاء کے مختلف مراحل سے گزارا، یہاں تک کہ جب وہ مکمل ہیولی تیار ہو گیا جس میں اللہ نے اپنی روح میں سے پھونکا تو اس جسدِ حیوانی اور روحِ ملکوتی کے امتزاج سے انسان وجود میں آیا جو اشرف المخلوقات قرار پایا اور موجود ملائک ٹھہرا، تو اس عقیدے سے بھی ایمان میں خلل واقع نہیں ہوتا۔

☆ کیا ایسے شخص کے عقائد کو ”اہلِ سنۃ والجماعۃ“ سے خارج قرار دیا جاسکتا ہے؟

☆ کیا اس طرح کا عقیدہ رکھنے والا حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ گستاخی کا مرتکب قرار پائے گا؟

☆ کیا احادیث کے بارے میں اس شخص کے موقف کو گمراہی قرار دیا جائے گا؟

فقط والسلام

فرقان دانش خان

ڈائریکٹر قرآن اکیڈمی

جناب فرقان دانش خان صاحب

السلام علیکم ورحمۃ اللہ

فتوے کے اسلوب سے کچھ ہٹ کر جناب کی خدمت میں عرض ہے کہ ماشاء اللہ آپ کے نام کے یعنی فرقان اور دانش تقاضا کرتے ہیں کہ عقل و دانش سے کام لے کر حق و باطل کے درمیان فرقان کے نتیجہ تک پہنچنے میں کوتاہی اور بخل سے کام نہ لیا جائے۔

یہ استفتاء چونکہ قرآن اکیڈمی سے بھیجا گیا ہے اور جن خیالات کا اظہار کیا گیا ہے ان سے بھی یہ سمجھنا کچھ بھی مشکل نہیں کہ جس شخص کے بارے میں پوچھا جا رہا ہے وہ جناب ڈاکٹر اسرار احمد صاحب ہیں۔ اگرچہ قرآن اور نظریہ ارتقاء کے عنوان پر ڈاکٹر اسرار صاحب کی ٹیپ بھی موجود ہے لیکن میں نے اس عنوان سے ان کی تقریر آج سے تقریباً تیس سال پہلے بھی سنی تھی۔ اس وقت ہم ایم بی بی ایس کے طالب علم ہونے کے ناطے اور کچھ ڈاکٹر صاحب کے زور بیان سے متاثر ہونے کی وجہ سے ان کے نیاز مند تھے اور اسی نیاز مندی میں کچھ سائنسی (حیاتیاتی) اور کچھ قرآنی شواہد کی بناء پر نظریہ ارتقاء کے غلط ہونے کے بارے میں ایک تحریر لکھ کر دی تھی۔ ڈاکٹر اسرار صاحب کے منابع فہم قرآن میں سے ایک ڈاکٹر رفیع الدین صاحب بھی تھے۔ خود ڈاکٹر اسرار صاحب لکھتے ہیں :

”اور الحمد للہ کہ ان دروس و خطابات کے ذریعے قرآن کے جس فہم و فکر کی اشاعت ہو رہی ہے وہ کسی ایک لکیر کے فقیر کے کنوئیں کے مینڈک کی مانند نہیں ہے بلکہ اس میں کم از کم چار منبعوں سے پھوٹنے والے سوتوں کا قرآن السعداء موجود ہے یعنی.....“

دوسرے : ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم اور ڈاکٹر رفیع الدین مرحوم کی جدید فلسفہ و سائنس اور جدید سیاسیات و اقتصادیات کے ضمن میں تنقیدی بصیرت... (جماعت شیخ الہند اور تنظیم اسلامی ص ۲۴)

ڈاکٹر اسرار صاحب نے ہماری نیاز مندی کے جواب میں اپنی کمال بے نیازی سے فرمایا کہ تمہارا سائنسی اشکالات تو بے بنیاد ہیں (لہذا وہ تو ان کی کمال بے نیازی کے آگے فوراً ڈھیر ہو گئے) اور قرآنی شواہد کے بارے میں فرمایا کہ میں ان پر غور کروں گا۔ وہ دن اور آج کا دن ہمیں آج تک اس کا جواب نہیں ملا۔ آج سے تقریباً بارہ سال پہلے ہماری

کتاب ”ڈاکٹر اسرار احمد کے افکار و نظریات۔ تنقید کی میزان میں“ شائع ہوئی جس سے ڈاکٹر اسرار صاحب پوری طرح آگاہ ہیں اور انہوں نے اس کتاب کو دیکھا بھی ہے اس کتاب میں نظریہ ارتقاء پر مکمل بحث کی ہے اور ڈاکٹر اسرار صاحب کے دلائل کا جواب بھی دیا ہے لیکن ڈاکٹر صاحب غالباً غور کرنے کی زحمت ہی نہیں اٹھانا چاہتے۔ اگر ہماری باتیں غلط تھیں تو کیا ہمیں اس قابل بھی نہ سمجھا کہ ہماری اصلاح ہی کا سوچ لیتے اگر ہماری یہ کتاب آپ کی نظر سے گزری ہے تو آپ کا استفتاء تعجب خیز ہے اور اگر نہیں گزری تو آپ کو اس کا مطالعہ دانش و فرقان کے تقاضے کے طور پر ضرور کرنا چاہیے۔ اس سمجھ خراشی کے بعد عرض ہے :

(۱) آپ کا سوال ہے کہ کیا ایسے شخص کے عقائد کو اہل السنۃ والجماعۃ سے خارج قرار دیا جاسکتا ہے۔

جواب : آپ تو صرف نظریہ ارتقاء سے متعلق سوچ رہے ہوں گے ڈاکٹر اسرار صاحب تو مزید اور باتوں کی وجہ سے اہل سنت سے خارج ہیں مثلاً :

(الف) ڈاکٹر اسرار صاحب کا نظریہ ہے کہ اگر دل میں مثبت طور پر ایمان نہ ہو اور منفی طور پر کفر نہ ہو بلکہ دل کی حالت zero value ہو اور یہ شخص اطاعت و اعمال صالحہ کرتا رہے تو یہ حالت اسلام کی ہے اور اس کے اعمال مقبول ہیں۔ اس بات کو ڈاکٹر اسرار صاحب نے سورہ حجرات کی آیات قالت الاعراب آمنا... سے اخذ کیا کہ ان کا دعویٰ ہے کہ علامہ ابن تیمیہؒ نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔

خیر ابن تیمیہؒ نے تو ایسا کیا ہی نہیں اور یہ ڈاکٹر اسرار صاحب کا اپنا کارنامہ ہے کہ کہ انہوں نے ابن تیمیہؒ کی بات کو کچھ کا کچھ بنادیا لیکن سورہ حجرات سے یہ مضمون اخذ کرنا جہاں ڈاکٹر صاحب کی مذموم تفسیر بالرائے ہے وہیں یہ اہل سنت کے خلاف بھی ہے۔ قرآن پاک میں ہے۔

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعِيهِ

اور جو کوئی نیک عمل کرے اس حال میں کہ وہ مومن ہو تو اس کے عمل کی نافرمانی نہیں ہے۔

وہو مومن بطور شرط کے ہے یعنی دل میں ایمان ہو تو عمل ہوں گے ورنہ نہیں۔ اہل سنت کا اتفاق ہے کہ ایمان و تصدیق کے بغیر اعمال مقبول نہیں۔ اس وجہ سے ڈاکٹر اسرار صاحب کا عقیدہ و نظریہ ہی نہیں بلکہ وہ خود بھی اہل سنت سے خارج ہیں۔

(ب) پھر ڈاکٹر اسرار صاحب کہتے ہیں:

”لیکن اللہ اور اس کے رسول کی یہ اطاعت کلی ہو جزوی نہ ہو والا یہ کہ کسی وقت جذبات و ہیجان میں مبتلا ہو کر کوئی لغزش ہو جائے اور نہایت پشیمانی کے ساتھ رجوع کرے تو بہ کرے تو اور بات ہے۔ اللہ نے اس کی توبہ قبول کرنے کا ذمہ لیا

ہے انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب۔ اس کے مقابلے میں ایک معصیت سوچ سمجھ کر calculations کر کے مستقل ڈیرہ ڈال کر کی تو ایسا ایک گناہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنمی بنانے کے لیے کافی ہے ہلی من کسب سیئۃ واحاطت به خطیئۃ“

جواب : صحیح مسلم کی ایک حدیث میں ہے اللہ تعالیٰ جہنم سے مٹھی بھر کر ایسے لوگوں کو نکالیں گے جنہوں نے ایمان و تصدیق کے علاوہ کبھی کوئی اور نیک کام کیا ہی نہ ہوگا۔

فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوما لم يعملوا قـ... هو لاء عتقاء الله الذين ادخلهم الله الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدموه (مسلم ص ۱۰۲ ج ۱)

اللہ تعالیٰ جہنم سے ایک مٹھی بھر کر ایسے جہنمیوں کو اس سے نکالیں گے جنہوں نے کوئی نیک عمل کیا ہی نہیں ہو گا..... کہا جائے گا کہ یہ اللہ کے آزا کردہ لوگ ہیں جن کو اللہ نے جنت میں داخل کیا بغیر کسی عمل کے جو انہوں نے کیا ہو اور بغیر کسی بھلائی کے جو انہوں نے آگے بھیجی ہو۔

آپ سمجھ سکتے ہیں کہ یہ کس category کے لوگ ہوں گے۔ اہل سنت تو یہی سمجھتے رہے کہ یہ لوگ وہ نہیں جن سے کوئی وقتی لغزش ہوگئی بلکہ یہ وہ ہیں جو بے فکری سے منصوبے بنا کر گناہ کرتے رہے۔

(ج) نظریہ ارتقاء

ڈاکٹر اسرار صاحب جدید فلسفہ و سائنس میں ڈاکٹر رفیع الدین صاحب کے فکر کی تقلید میں جس ارتقاء کے قائل ہیں اور اس کو قرآن سے ثابت کرتے ہیں اہل سنت اس کو قرآن و حدیث کے خلاف سمجھتے ہیں۔ اس نظریہ اور عقیدہ کی رو سے بھی ڈاکٹر اسرار صاحب اہل سنت سے خارج ہیں۔

(۲) آپ کا دوسرا سوال یہ ہے کہ کیا اس طرح کا عقیدہ رکھنے والا حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ گستاخی کا مرتکب قرار پائے گا؟

جواب : ایسا شخص صرف حضرت آدم علیہ السلام کے ساتھ ہی گستاخی کا مرتکب نہیں بلکہ قرآن و حدیث کے ساتھ بھی گستاخی کا مرتکب ہے۔

(الف) ان مثل عیسیٰ عند الله کمثل آدم خلقه من تراب (اللہ کے نزدیک عیسیٰ کی مثال ایسی ہے جیسے آدم کی مثال پیدا کیا ان کو مٹی سے)

اس کے بارے میں علامہ رازی رحمہ اللہ لکھتے ہیں : ”مفسرین کا اس پر اجماع ہے کہ یہ آیت نجران کے وفد کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آنے کے وقت نازل ہوئی۔ ان کے شبہات میں سے ایک شبہ یہ تھا کہ انہوں نے کہا اے

محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) جب آپ تسلیم کرتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بشری والد نہ تھے تو لازم آیا کہ ان کے والد اللہ تعالیٰ ہوں تو آپ نے فرمایا کہ آدم علیہ السلام کے نہ باپ تھے نہ ماں۔ ان کے لیے یہ لازم نہیں ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ کے بیٹے ہوں تو ایسے ہی عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں ہے۔ (تفسیر کبیر)

(ب) و بدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين

اور انسان کی پیدائش مٹی سے شروع کی پھر اس کی نسل کو ایک بے قدر پانی سے (یعنی نطفہ) سے پیدا کیا۔
”الانسان“ میں الف لام عہد کا ہے اور مراد آدم علیہ السلام ہیں۔ ”ثم“ تراضی کے لیے ہوتا ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ آدم علیہ السلام کو مٹی سے پیدا کیا۔ اس کے بعد ان کی نسل کو نطفہ سے پیدا کیا جبکہ ڈاکٹر اسرار صاحب کے نظریہ کے مطابق حضرت آدم علیہ السلام بھی نطفہ ہی سے پیدا ہوئے تھے۔

(ج) يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث
منهما رجلا كثيرا و نساء.

اے لوگو اپنے پروردگار (کی مخالفت) سے ڈرو جس نے تم کو ایک جاندار (یعنی آدم علیہ السلام) سے پیدا کیا اور اسی جاندار سے اس کا جوڑا بنایا اور پھر ان دونوں سے بہت مردوں اور عورتوں کو پھیلایا۔
نفس واحدة سے اس کا زوج پیدا کیا پھر جیسا کہ منہما کی ضمیر سے واضح ہے اسی نفس واحدة اور اسی سے پیدا کیے ہوئے زوج سے بہت سے مردوں اور عورتوں کو پیدا کیا۔

ضمائر کا خیال کرتے ہوئے ڈاکٹر اسرار صاحب صاف واضح مطلب کو چھوڑ کر نہ جانے اس آیت کا کیا مطلب لیں گے۔ قرآن پاک کے اس مضمون کے عین موافق احادیث کا مضمون بھی ہے۔ ڈاکٹر اسرار صاحب نظریہ ارتقاء کو اختیار کر کے قرآن کی گستاخی کے مرتکب ہوئے اور ان کو اس وعید سے ڈرنا چاہیے کہ من قال في القرآن بغير علم فليتبوا مقعده من النار (حدیث) اور حدیث کی گستاخی کے بھی مرتکب ہوئے کہ حدیث کے الفاظ کو علامتی اور استعاراتی نوعیت کے الفاظ پر محمول کرتے ہیں اور وہ بھی محض ایک قیاس آرائی (speculation) پر نظریہ ارتقاء اب تک محض ایک speculation ہی ہے۔ اور حضرت آدم علیہ السلام کے والدین کو زمرہ حیوانات میں شمار کیا بلکہ خود ان کو بھی روح پھونکے جانے تک زمرہ حیوانات میں ہی رکھا۔ اناللہ وانا الیہ راجعون۔

ان سب گمراہیوں اور خرافات کے لیے ڈاکٹر اسرار صاحب حدیث انتم اعلم بامور دنیا کم کا سہارا لیتے ہیں جو عذر گناہ بدتر از گناہ کا مصداق ہے۔ امور دنیا سے کیا مراد ہے؟ یہاں بھی ڈاکٹر اسرار صاحب سخت غلطی کر گئے جس موقع پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امور دنیا سے مراد وہ دنیوی کام ہیں جن کے

طریقہ کار کے بارے میں دین نے خود کوئی ہدایات نہیں دیں اور وہ لوگوں پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ حضرت آدم علیہ السلام کی پیدائش یعنی انسان کا مبداء ایسا کام تو نہیں جو انسان کے دائرہ اختیار اور دائرہ کار میں آتا ہو۔ یہ تو اللہ تعالیٰ کا کام ہے اور یہ اللہ اور اس کے رسول ہی کے لائق ہے کہ وہ ہمیں ہمارے مبداء کے بارے میں بتائیں۔

امید ہے کہ اب آپ اپنے اس دعوے پر کہ ”وہ شخص اسلاف کی تشریحات کے مطابق درس قرآن بھی دیتا ہے“ نظر ثانی کریں گے مٹی کا پتلا بنا کر اس میں روح پھونکنا اور امیبا (amoeba) سے ارتقائی مراحل طے کرتے ہوئے جب انسانی قالب میں تبدیل ہو اس وقت روح پھونکی جائے یہ دو متضاد نظریات ہیں لیکن دونوں کا موٹا سا تصور ہر شخص سمجھ سکتا ہے۔ نظریہ ارتقاء کا اجمالی تصور ہر طالب علم بلکہ بہت سے ان پڑھوں کو بھی حاصل ہے۔ یہ تجلیات کی طرح کا پیچیدہ مضمون نہیں جو ہر شخص نہ سمجھ سکے اس لیے ایک باندی کا یہ کہنا کہ اللہ آسمان پر ہے قابل قبول ہو جائے۔ غرض ڈاکٹر اسرار صاحب کا محض بلا دلیل دونوں باتوں کو عین ایمان سمجھنا اسلام کے ساتھ نادان کی دوستی ہے۔

سائنسی تحقیقات کے اعتبار سے قرآن کی تفسیر کے بارے میں ڈاکٹر اسرار صاحب کا جو فلسفہ ہے اس کے بارے میں ہماری کتاب ”ڈاکٹر اسرار احمد کے افکار و نظریات۔ تنقید کی میزان میں“ کے صفحات ۴۲ تا ۴۹ ملاحظہ فرمائیں۔

چند وضاحتیں :

(۱) ولقد خلقناکم ثم صورناکم ثم قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم (سورہ اعراف : ۱۱)

آپ نے لکھا ہے کہ اس آیت سے ڈاکٹر اسرار صاحب کے ذکر کردہ ارتقائی مراحل کی تائید ہوتی ہے۔

صریح مطلب کو چھوڑ کر نسبتاً غیر صریح آیات کو لے کر ڈاکٹر صاحب تائید حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ یہ طریقہ بھی غلط ہے۔ خلقناکم کا یہاں مطلب ہے کہ ہم نے تمہارا مادہ بنایا یا بس طور کہ رُوئے ارض سے مٹی لی اور اس میں خمیر پیدا کیا یہاں تک کہ وہ گارا بن گئی۔ پھر اس گارے سے آدم علیہ السلام کا پتلا تیار کیا اس احتمال کے ہوتے ہوئے دوسرے احتمال کی طرف جانے کی کیا ترجیح ہے۔ علاوہ ازیں صحیح مسلم کی ایک حدیث میں ہے اس میں بات کتنی واضح ہے :

لما صور اللہ آدم فی الجنة ترکہ ماشاء اللہ ان یترکہ فجعل ابلیس یطیف بہ فینظر ماہو .

فلما راہ اجوف عرف انه خلق خلقا لایمالک

جب اللہ تعالیٰ نے جنت میں آدم کی صورت بنائی تو جب تک چاہا اس کو چھوڑے رکھا۔ ابلیس اس کے گرد

گھومنے لگا کہ دیکھے یہ کیا ہے۔ جب دیکھا کہ اندر سے کھوکھلا ہے تو جان لیا کہ ان کو ایسا پیدا کیا کہ ان میں ثبات نہ ہوگا۔

واللہ انبتکم من الارض نباتا (سورہ نوح) میں بھی یہی بات چلتی ہے۔

(۲) آپ ڈاکٹر اسرار صاحب کے بارے میں لکھتے ہیں : ”وہ اس بات کا شدت سے قائل ہے کہ اسلامی قانون و شریعت میں قرآن حکیم کے ساتھ ساتھ حدیث و سنت رسول کو بھی مستقل اساس کی حیثیت حاصل ہے بلکہ اس کا کہنا ہے کہ احکام دین کی تفصیلات کے ضمن میں اکثر معاملات میں ہمیں تمام تر رہنمائی سنت رسول ہی سے حاصل ہوتی ہے۔“ ہمیں افسوس ہے کہ حدیث و سنت کا مقام بتاتے ہوئے ڈاکٹر اسرار صاحب نے صرف اس کی قانونی و شرعی حیثیت کو بیان کیا ہے قانون و شریعت کے علاوہ دیگر امور مثلاً عقائد کے بارے میں حدیث کی حیثیت کو سرے سے بیان ہی نہیں کیا۔ کیا ہم یہ سمجھیں کہ ڈاکٹر اسرار صاحب غیر قانونی امور میں حدیث کو رہنما نہیں سمجھتے۔ اگر ایسا نہیں ہے تو ڈاکٹر اسرار صاحب کو اس بارے میں واضح بیان دینا چاہیے اور اپنی فکری اساس کو درست کرنا چاہیے۔

(۳) آپ نے یہ بھی لکھا ہے کہ ”صاحب قصص القرآن مولانا حفظ الرحمن سیوہارویؒ کی مانند وہ یہ بھی سمجھتا ہے کہ اس معاملہ میں علم (ارتقاء) اور مذہب کے مابین کوئی تضاد نہیں ہے۔“ یہاں یہ بھی معذرت کے ساتھ عرض ہے کہ آپ نے انصاف سے کام نہیں لیا۔ مولانا سیوہارویؒ نے شروع ہی میں لکھ دیا کہ ارتقاء کا یہ دعویٰ ہے کہ موجودہ انسان اپنی ابتدائی تخلیق و تکوین ہی سے انسان پیدا نہیں ہوا بلکہ کائنات ہست و بود میں اس نے بہت سے مدارج طے کر کے موجودہ انسانی شکل حاصل کی... اور مذہب یہ کہتا ہے کہ خالق کائنات نے انسان اول کو آدم علیہ السلام کی شکل میں ہی پیدا کیا۔ ان کے مابین تضاد کی نفی تو نہیں کی جاسکتی۔ مولانا سیوہارویؒ نے تو شاید اس پر تفصیل سے کچھ نہیں لکھا لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ عمل ارتقاء کو جانوروں تک ہی رکھا جائے اور انسان کی علیحدہ اور مستقل تخلیق مانی جائے تو اس طریقے سے علم (ارتقاء) اور مذہب کے مابین کوئی تضاد نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

نوٹ : کوئی اشکال یا اعتراض ہو تو بشرط انصاف آپ کھل کر کر سکتے ہیں۔

فقط والسلام

عبدالواحد غفرلہ

۲۶/ ذیقعدہ ۱۴۲۲ھ

☆☆☆

دارالافتاء

بزناں یادین و دنیا کا ناس توجہ فرمائیے



﴿ حضرت مولانا مفتی ڈاکٹر عبدالواحد صاحب ﴾

کچھ عرصہ سے بزناں (Biznas) کے نام سے ایک کمپنی کام کر رہی ہے۔ کراچی اور اسلام آباد کے بعد اس نے لاہور میں زور پکڑا ہے۔ یہ کمپنی انٹرنیٹ (Internet) پر کام کرتی ہے اور سٹریڈلر کی فیس کے عوض ممبر کو کمپیوٹر کے کچھ کورس اور ویب سائٹ کی پیش کش کی جاتی ہے۔ اس حد تک تو معاملہ بظاہر ٹھیک نظر آتا ہے کیونکہ جس کو پیش کش سے فائدہ اٹھانے میں دلچسپی ہوگی وہ فیس دے تو معاملہ جائز ہے۔

لیکن اس کمپنی کے کام کے پھیلاؤ کا راز اس کے کام کے دوسرے رخ کی وجہ سے ہے۔ وہ رخ یہ ہے کہ سٹریڈلر کی فیس دے کر بننے والے ممبر کو کمپنی آگے کمائی کرنے کی پیش کش کرتی ہے۔ جس کے مطابق اگر یہ ممبر براہ راست اور بلا واسطہ دو مزید ممبر بنائے اور ان دونوں میں سے ہر ایک آگے مزید دو ممبر بنائے یہاں تک کہ بالآخر کم از کم نو ممبر بن جائیں تو کمپنی پہلے ممبر کو اپنی کمائی میں حصہ دار بنالیتی ہے۔

پہلا ممبر زید

بکر

خالد

عمر

عثمان

حامد

شاہد

غالب

طالب

ثاقب

دائیں طرف تین ممبر اور بائیں طرف چھ ممبر ہوئے۔

کمپنی والے کہتے ہیں کہ کل ممبر جب مثلاً چودہ ہو جائیں گے تو کمپنی آپ کو پچاس ڈالر دے گی اور جب کل تیس ہو جائیں تو وہ آپ کو سو ڈالر دے گی۔ بلا واسطہ مزید ممبر بنانے پر وہ آپ کو پانچ ڈالر فی کس اور دے گی۔

حکم :

یہ کاروبار مکمل طور پر ناجائز ہے جس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ دلالی کی صورت ہے لیکن اس میں دلالی کی شرائط مفقود ہیں۔ دلال (Broker) کو اپنی محنت پر دلالی ملتی ہے لیکن بزناس کے گورکھ دھندے میں اپنی محنت پر ادلا تو کوئی اجرت نہیں ملتی اور اگر اجرت ملتی ہے تو دوسرے کی محنت کی شرط پر۔ مثلاً اوپر دیے گئے نقشے کے مطابق زید نے اپنی محنت سے دو ممبر بنائے یعنی بکر اور خالد لیکن فقط اس محنت پر جو کہ زید کی اپنی محنت ہے زید کو کوئی اجرت و کمیشن نہیں ملتی اگر زید آگے مزید محنت نہ کرے اور صرف بکر اور خالد محنت کریں اور ممبر بنائیں اور وہ بھی آگے ممبر بنائیں یہاں تک کہ دیئے گئے نقشے کے مطابق کم از کم نو ممبر بن جائیں تب زید کو کمیشن ملے گا جو کہ تمام ممبران کے عدد کے تناسب سے ہوگا۔ اور اگر بکر اور خالد بھی آگے محنت نہ کریں اور ممبر سازی کا سلسلہ آگے نہ چلے تو زید کو اپنی محنت پر بھی کچھ نہ ملے گا۔ حاصل یہ ہے کہ اس معاملہ میں مندرجہ ذیل خرابیاں ہیں :

(۱) زید کی اپنی محنت کی اجرت اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ آگے سات ممبر اور بنیں اور وہ بھی وہ سات ممبر جو دوسروں نے بنائے ہوں۔ اجرت کو اس طرح کی شرط کے ساتھ مشروط کرنے سے خود معاملہ فاسد اور ناجائز ہو جاتا ہے۔
(۲) زید دو ممبر بنانے کے بعد بالکل محنت نہ کرے۔ بنائے ہوئے ممبر آگے محنت کریں اور یہ سلسلہ دراز ہوتا چلا جائے تو دوسروں کی محنت کے معاوضہ میں زید بھی شریک ہوتا ہے۔ اس لیے کمپنی چودہ ممبر پورے ہونے پر زید کو پچاس ڈالر دیتی ہے اور تیس ممبر مکمل ہونے پر زید کو سو ڈالر دیتی ہے۔ یہ بھی ناجائز ہے اور حرام ہے۔

عام طور پر یہ مغالطہ دیا جاتا ہے کہ آگے جو ممبر بنے آخر ان کی بنیاد زید ہی کی تو محنت تھی۔ اگر وہ بکر اور خالد کو ممبر نہ بناتا تو آگے سلسلہ کیسے چلتا۔ علاوہ ازیں زید اب بھی دوسروں کو محنت کی ترغیب تو دیتا ہے۔ اس مغالطہ کا جواب یہ ہے کہ محض محنت کی ترغیب دینا تو خود محنت نہیں ہے جس کا عوض ہوا یہ کہ کسی کو اس کام پر ملازم رکھ لیا جائے۔ دوسرے کو کام کرنے کی ترغیب دینے کو دلالی نہیں کہتے۔ اس لیے زید صرف اپنی محنت پر عوض کا حقدار ہو سکتا ہے۔ اس کی بنیاد پر آگے جو دوسرے لوگ کام کریں ان کے محنتانہ میں شریک نہیں ہو سکتا۔

نتیجہ : شریعت کا ضابطہ ہے کہ الامور بمقاصدھا یعنی کاموں اور معاملات کا دارومدار مقاصد پر ہوتا ہے۔ جب ہم بزناس (Biznas) کمپنی کے کام کی نوعیت کو دیکھنے ہیں تو اس کے دو حصے ہیں۔ ایک وہ حصہ جس کو وہ اپنی Products کہتے ہیں یعنی کمپیوٹر کے ٹریننگ کورس اور ویب سائیٹ کی فراہمی۔ دوسرا وہ حصہ جس کو وہ Marketing کہتے ہیں یعنی آگے ممبر بنانا اور اس پر اپنے ممبروں کو اپنی آمدنی میں شریک کرنا۔ ان دو حصوں میں سے کمپنی کا جو اصل مقصود ہے وہ اس کی Marketing یعنی ممبر سازی کا حصہ ہے اور Products کا حصہ تو محض یہ دکھانے کے لیے ہے کہ وہ فی الواقع تجارتی بنیادوں پر کام کر رہی ہے۔ ہمارے اس دعوے پر یہ مشاہدہ کافی دلیل ہے کہ اس

کمپنی کے جو لوگ ممبر بن رہے ہیں ان میں سے اکثریت کے پاس تو اپنے کمپیوٹر بھی نہیں ہیں اور ان کو کمپیوٹر کی الف ب سے بھی کوئی واقفیت نہیں ہے اور نہ ہی کسی کمپیوٹر کورس یا ویب سائٹ سے ان کو کوئی دلچسپی ہے یا اس سے ان کا کوئی بھی مفاد وابستہ ہے۔ غرض کمپنی کا اصل مقصد تو مارکیٹنگ (Marketing) ہے اور اس کے طریقہ کار کے بارے میں ہم وضاحت سے بتا چکے کہ وہ سرے سے ناجائز اور حرام ہے اور اصل بات یہ ہے کہ یہ کوئی انوکھی چیز نہیں ہے۔ اس سے ملتے جلتے طریقے پہلے بھی چلائے گئے اور چلائے بھی جا رہے ہیں یہ سب درحقیقت لوٹ کھسوٹ کے طریقے ہیں البتہ حکمت یہ اختیار کی ہے کہ لوٹ کھسوٹ میں دوسروں کو بھی شریک کر لو تا کہ اصل جرم لوگوں کی نظروں میں نہ آئے بلکہ وہ خود مال کے لالچ میں زیادہ سے زیادہ لوٹ کھسوٹ کروائیں۔



قسط : ۱

ہندوستان اور پاکستان کے علماء کرام نے جہاں موجودہ دور کے اقتصادی اور معاشی نظام میں غلط اور حرام چیزوں کی نشاندہی فرمائی ہے وہیں اسلامی قوانین کی روشنی میں ان کی جائز اور قابل عمل متبادل صورتیں بھی پیش فرمائی ہیں جس سے مغرب کے ظالمانہ سرمایہ دارانہ نظام کی خرابیاں مزید کھل کر سامنے آجاتی ہیں اور اسلام کے اقتصادی نظام کی ہمہ جہتی بھی خوب اُجاگر ہو جاتی ہے اس موضوع کی مخصوص اہمیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ادارہ اسلامی اقتصادی اور بینکاری کے ماہر علماء کرام کو اپنی قیمتی تحقیق اور تجاویز کو منظر عام پر لانے کے لیے اپنی خدمات پیش کرنا ہے تاکہ اس کا دائرہ وسیع ہو کر اس کے مخفی گوشوں کو مزید اُجاگر کر دے تاکہ وہ ایک دوسرے کے نکتہ نظر سے آگاہ ہو سکیں اور آراء کا باہمی اختلاف کم سے کم ہو کر یک جہتی پیدا کر دے اور خوب سے خوب تر کا حصول آسان ہو جائے۔

زیر نظر مضمون جامعہ مدنیہ لاہور کے مفتی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالواحد صاحب مدظلہم کا تحریر کردہ ہے اور موجودہ دور میں جدید اسلامی بینکاری سے متعلق ہے۔ ادارہ دیگر اہل علم کی اسلامی اقتصادی اور معاشی تحقیقات کو بھی منظر عام پر لانے کی خدمت میں خوشی محسوس کرے گا۔ (ادارہ)

پاکستان میں رائج کردہ اسلامی بینکاری

کے چند واجب اصلاح امور

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾

بسم اللہ حامداً ومصلیاً۔ اس دور میں اسلامی بینکاری سے متعلق کوششوں کی وجہ سے حضرت مولانا تاقی عثمانی مدظلہ اور ان کے صاحبزادے مولوی عمران عثمانی سلمہ منفرد اور امتیازی مقام حاصل کر چکے ہیں۔ ان حضرات کا یہ جذبہ کہ کسی طرح بینکنگ کا نظام شرعی بنیادوں پر استوار ہو جائے قابل قدر ہے۔ ان حضرات کی کوششوں سے میزان بینک کلی طور پر اور البرکہ بینک کا ایک کاؤنٹر اسلامی بینکاری کرنے کا مدعی ہے۔ اور یہ حضرات ان دونوں ہی بینکوں کے شرعی مشیر بھی ہیں۔

دوسرے مسلمانوں کی طرح الحمد للہ ہم بھی اسلامی بینکاری کے خواہش مند ہیں لیکن ہم یہ چاہتے ہیں کہ وہ نظام ایسی بنیادوں پر قائم ہو کہ کسی کو آسانی سے اسے اغوا کرنے اور غیر شرعی بنیادوں کی طرف دھکیلا ناممکن نہ ہو۔ رائج کردہ اسلامی بینکاری سے متعلق کچھ باتوں سے اختلاف تو ہمیں شروع سے تھا لیکن دستاویزی ثبوت نہ ہونے کی وجہ سے علی الاعلان اس

کے خلاف کچھ کہنے کی جرأت نہ ہوتی تھی۔ ابھی حال ہی میں مولوی عمران اشرف عثمانی سلمہ جو اسلامی اقتصادیات میں ماشاء اللہ پی ایچ ڈی اور ایم فل بھی ہیں ان کی ایک کتاب ”اسلامی بینکاری کے لیے میزان بینک کی رہنما“ ”Meezan Bank's Guide To Islamic Banking“ بازار میں آئی تو اسلامی بینکاری کے اصول و فروغ پر دستاویز حاصل ہوئی۔ اسلامی بینکاری کے اکثر و بیشتر اصول و ضوابط پر تو ہمیں ان سے اتفاق ہے البتہ کچھ فکری اور عملی پہلو ایسے ہیں جن کو ہم اسلامی بینکاری کے خلاف سمجھتے ہیں اور ہمیں قوی اندیشہ ہے کہ آگے چل کر یہی پہلو اسلامی بینکاری کو مکمل غیر اسلامی بنانے میں وسائل کا کام دیں گے۔

بینک کو سود سے پاک کرنے اور بلا سود بینکاری کے نظام پر غور کرنے کے لیے شعبان ۱۴۱۲ھ میں ”مجلس تحقیق مسائل حاضرہ“ کا اجلاس مولانا تاقی عثمانی مدظلہ کے دارالعلوم میں ہوا تھا۔ اُس کی تجاویز احسن الفتاویٰ کی ساتویں جلد میں مذکور ہیں۔ احسن الفتاویٰ کے مؤلف مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ اس کے بارے میں لکھتے ہیں :

”اس میں پاکستان بینکنگ کونسل کے دو ممبروں کو بھی شریک کیا گیا۔ تجاویز کی تحریر میں ان کی زیادہ سے زیادہ رعایت رکھی گئی۔ یہ بعض امور پر محض اس لیے مصر رہے کہ بینک کو زیادہ سے زیادہ نفع ہو علماء نے محض ان کی رعایت سے ان کی بعض نامناسب تجاویز کو بھی قبول کر لیا۔۔۔۔“ (احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۱۵)

مولانا تاقی عثمانی مدظلہ کی دعوت پر راقم الحروف (عبدالواحد) بھی اس اجلاس میں شریک تھا۔ نامناسب تجاویز کے خلاف میں نے اجلاس میں بھی آواز اٹھائی اور بعد میں وہ نکات تحریری طور پر بھی بھیجے جو سب احسن الفتاویٰ کی ساتویں جلد میں شائع شدہ ہیں۔

اب ہمارے سامنے ”مجلس تحقیق مسائل حاضرہ“ کی تجاویز بھی ہیں اور مولوی عمران اشرف سلمہ کی کتاب ”اسلامی بینکاری“ بھی ہے۔ مولانا تاقی عثمانی اور مولوی عمران اشرف عثمانی نے جو اسلامی بینکاری رائج کی ہے اس کے جن پہلوؤں سے ہمیں اختلاف ہے اور جن کو ہم اصل اسلامی بینکاری کے خلاف سمجھتے ہیں ان میں سے چند کو ہم ذیل میں ذکر کرتے ہیں اور ان پر اپنا تبصرہ پیش کرتے ہیں :

۱۔ نقصان کے متدارک اور خیرات کے نام پر بینک کا اپنے عمیل سے رقم وصول کرنا :

مجلس تحقیق کی تجاویز میں یوں ذکر ہے :

”غیر سودی نظام میں اگر قرض دار بروقت ادائیگی نہ کرے تو اس کو سود کے بڑھنے کا خوف نہیں ہوتا..... بعض علماء عصر نے اس مسئلے کے حل کے لیے یہ تجویز پیش کی ہے :
 عمل سے عقد مرابحہ کرتے وقت یہ لکھوا لیا جائے کہ اگر وہ ادائیگی کی اہلیت کے باوجود بروقت ادائیگی نہ کر سکا تو وہ اپنے واجب الاداء دین کا ایک مخصوص فیصد حصہ ایک خیراتی فنڈ میں چندے کے طور پر ادا کرے گا۔ اس غرض کے لیے بینک میں ایک خیراتی فنڈ قائم کیا جائے گا جو نہ بینک کی ملکیت ہوگا اور نہ اس کی رقوم بینک کی آمدنی میں شامل ہوں گی بلکہ اس سے ناداروں کی امداد اور ان کو غیر سودی قرضے فراہم کرنے کا کام لیا جائے گا۔ بعض مالکی فقہاء کے نزدیک ایسا التزام قضاء بھی نافذ ہو جاتا ہے۔“ (احسن الفتاویٰ ج ۷ ص ۱۲۱)

ہم کہتے ہیں کہ یہاں تو یہ طے ہوا کہ عقد مرابحہ کرتے وقت عمل کو اس کا پابند کیا جائے گا کہ اگر وہ ادائیگی کی اہلیت کے باوجود بروقت ادائیگی نہ کر سکا تو اس کو خیراتی فنڈ میں واجب الاداء دین کا ایک مخصوص فیصد حصہ چندہ دینا ہوگا۔ لیکن مولوی عمران صاحب اپنی کتاب اسلامک بینکنگ میں لکھتے ہیں کہ عدم ادائیگی کی وجہ سے بینک کو نقصان ہوتا ہے عمل کو اس نقصان کا تدارک کرنا ہوگا۔ ان کے الفاظ یہ ہیں :

Penalty of Default :

"Another issue with Murabahah is that if the client defaults in payment of the price at the due date, the price cannot be changed nor can penalty fees be charged.

In order to deal with dishonest clients who default in payment deliberately, they should be made liable to pay compensation to the Islamic bank for the loss suffered on account of default." (P.129)

بروقت ادائیگی نہ کرنے پر جرمانہ :

”مرابحہ میں ایک اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر عمل معین تاریخ پر ادائیگی نہیں کرتا تو نہ تو قیمت میں

کوئی تبدیلی کی جاسکتی ہے اور نہ ہی کوئی جرمانہ عائد کیا جاسکتا ہے۔ لیکن بددیانت عمیل جو (مولوی عمران اشرف کے مطابق ایک مہینہ کی مہلت ملنے اور کوئی معقول عذر نہ ہونے کے باوجود) جان بوجھ کر بروقت ادائیگی نہیں کرتے ان سے نمٹنے کا یہی طریقہ ہے کہ ان کی عدم ادائیگی کی وجہ سے اسلامی بینک کو جو نقصان ہوا ہے ان کو پابند کیا جائے کہ وہ اس نقصان کے تدارک کے لیے اتنی رقم (بطور جرمانہ) ادا کریں۔“

ہم یہ سمجھنے سے قاصر ہیں کہ تدارک میں عمیل بینک کو جو رقم ادا کرے گا اسکو سود سے کیسے ممتاز کیا جائے گا۔ یہ تو بھیہ سود ہی ہو گیا اور آسمان سے گرا کھجور میں اٹکا والی بات ہو گئی۔

البتہ اجارہ یا لیز (lease) میں مولوی عمران صاحب نے خیرات والے مسئلہ کو برقرار رکھا ہے لہذا لکھتے ہیں :

Penalty of late payment is given to charity :

.....The lessee may be asked to undertake that if he fails to pay rent on its due date, he will pay certain amount to a charity. For this purpose, the financier/ lessor may maintain a charity fund where such amounts may be credited and disbursed for charitable purposes, including advancing interest-free loans to the needy persons. (p.156)

تاخیر سے ادائیگی پر لیا جانے والا جرمانہ صدقہ کے مصرف میں خرچ ہوگا :

”مستاجر کو اس بات کا پابند کیا جاسکتا ہے کہ وہ یہ التزام کرے کہ اگر وہ کرایہ بروقت ادا نہ کر سکا تو وہ اتنی مخصوص رقم صدقہ کرے گا۔ اس کی خاطر سرمایہ کار یا آجر ایک خیراتی فنڈ قائم کرے گا جس میں یہ رقم جمع کی جائیں گی اور ضرورت مند افراد کو غیر سودی قرضوں کے اجراء سمیت وہ خیراتی مصرف میں خرچ کی جائیں گی۔“

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی جانب سے مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کی جن غیر

مناسب تجاویز کی طرف اُن کے پہلے دیے گئے حوالہ میں اشارہ تھا ان میں سے ایک تجویز یہ بھی تھی جو ابھی ہم نے ذکر کی۔ راقم الحروف نے اجلاس کے دوران بھی اور اجلاس کے بعد بھی آواز اُٹھائی۔ خود مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ نے اپنے احسن الفتاویٰ میں ہمارے اختلافی نکتہ پر لکھا :

”مجلس کی تجویز تو یہ ہے کہ یہ فنڈ بینک کی بجائے کسی ثالث کی تحویل میں رہے مگر بینک اپنی ہی تحویل میں رکھنے پر مصر رہے (احسن الفتاویٰ حاشیہ ص ۱۲۱ ج ۷)

ہم کہتے ہیں کہ مجلس نے اس وقت بھی بینک والوں کے اصرار کے آگے ان کو زیادہ سمجھانے کی کوشش نہیں کی اور مولوی عمران اشرف نے بھی اپنی کتاب میں اس کو ایک ضابطہ کے طور پر تسلیم کر لیا ہے۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ بینک کا اس میں کچھ فائدہ ہی ہوگا جو وہ اصرار کر کے اس کو منوانے کے درپے ہوا ورنہ عام سمجھ کی بات ہے کہ بے فائدہ کام کو اپنے سر کون لیتا ہے۔ اور کچھ بھی نہ ہو تو غریبوں فقیروں پر تقسیم کر کے بینک کو نیک نامی تو حاصل ہوگی اور آج کے دور میں جبکہ ہر چیز کو روپے میں تولاجاتا ہے (یعنی Evaluate کیا جاتا ہے) تو اگر اس نیک نامی کو بھی روپوں میں تولاجائے تو اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ بینک کو کتنا بڑا فائدہ حاصل ہوا ہے۔ اور یہ تو سب سے کم فائدہ ہے ورنہ بینک اپنے ملازموں کو ضرورت مند Needy persons دکھا کر مکان کے لیے، کار کے لیے اور دیگر ضروریات کے لیے بلا سود قرضہ دے سکتا ہے۔ اپنے ہی ملازموں کو مجبور اور ضرورتمند دکھا کر ان میں خیرات کے طور پر رقم تقسیم کر سکتا ہے۔ غرض ایسے بہت سے کام ہو سکتے ہیں جو وہ اپنی آمدنی میں سے پورے کرنے کے بجائے اب وہ خیراتی فنڈ سے پورے کر سکتا ہے۔ اور ضرورت مند دکھانے کے لیے بینک کو خود اپنی طرف سے کچھ نہ کرنا ہوگا۔ اس کا صرف یہ کہنا کہ ضرورت مند شاف یا اس کے لواحقین فائدہ اُٹھا سکتے ہیں سب کام کرا لے گا۔ غرض یہ ظاہری سود نہ ہو معنوی سود تو ہے اور اسلامی بینکاری میں ایسی چیز کو راہ دینا اس کی اساس کو ختم کرنے کے مترادف ہے۔

۲۔ شیئرز کی خریداری :

مولوی عمران اشرف صاحب مزاحمہ کے تحت حصص (shares) کی خرید و فروخت کو بھی جائز قرار دیتے ہیں لکھتے ہیں :

"The shares of a lawful company can be sold or purchased on Murabahah basis because according to the principles of Islam, the shares represent

ownership into assets of the company provided all other basic conditions of the transaction are fulfilled."(page130)

”مرا، سحہ کی بنیاد پر کسی باقاعدہ کمپنی کے حصص خریدے اور فروخت کیے جاسکتے ہیں کیونکہ اسلامی اصولوں کی رو سے جبکہ عقد کی دیگر تمام بنیادی شرائط پوری کی جارہی ہوں یہ حصص کمپنی کے اثاثہ جات میں ملکیت کی دلیل ہیں۔“

"In an equity or mutual fund (unit trust) the amounts are invested in the shares of joint stock companies. The profits are mainly derived through the capital gains by purchasing the shares and selling them when their prices are increased. Profits are also earned through dividends distributed by the relevant companies."(p,210)

”کسی ایکویٹی یا مشترکہ فنڈ سے جائٹ سٹاک کمپنیوں کے حصص میں سرمایہ کاری کی جاتی ہے۔ عام طور سے انہی حصص کو خرید کر اور جب ان کی قیمت میں اضافہ ہو جائے تو ان کو فروخت کر کے نفع حاصل کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں کمپنیاں جو نفع دیتی ہیں وہ بھی حاصل ہوتا ہے۔“

ہمیں سرمایہ کاری کی اس قسم سے بھی اختلاف ہے، اس لیے ہم حصص کی حقیقت اور ان کے حکم کے بارے میں عثمانی صاحبان کا موقف اور ان سے اپنا اختلاف ذکر کرتے ہیں :

کمپنی کی حقیقت :

عمران اشرف صاحب لکھتے ہیں :

".....As mentioned in the books and research papers of Islamic jurists, companies come under the ruling of Shirkat-ul-Ainan."(p.211)

”جیسا کہ فقہائے اسلام کی کتابوں اور تحقیقی مقالوں میں مذکور ہے کمپنیاں شرکتِ عنان کے تحت آتی ہیں۔“

ہم کہتے ہیں کہ شرکتِ عنان کی بجائے اولاً یہ شرکتِ اموال ہے اور پھر عقدِ اجارہ ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ ابتدائی سرمایہ کاری کرنے والوں اور حصص کے خریداروں کا سرمایہ مل کر مشترک ہو جاتا ہے۔ یہ شرکتِ اموال کی صورت بن جاتی ہے۔ ابتداء میں بظاہر تو حصص کی خرید و نظر آتی ہے لیکن اصل میں یہ مختلف لوگوں کا اپنا سرمایہ اکٹھا کرنے کی صورت ہے۔

سرمایہ اکٹھا ہونے کے بعد کمپنی کے ڈائریکٹران اس سرمایہ سے کاروبار کرتے ہیں اور اپنے کام پر باقاعدہ اجرت وصول کرتے ہیں جو کمپنی کے اخراجات کی مد میں شمار ہوتی ہے۔ تمام اخراجات نکال کر جو نفع ہوتا ہے وہ اصحابِ حصص (جن میں سرمایہ کار اور عام حصہ دار دونوں شامل ہوتے ہیں ان) میں ان کے سرمایوں کے تناسب سے تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اس کا طریقہ یہ کیا جاتا ہے کہ سرمایہ کو مثلاً دس دس روپے کے حصص کی صورت میں لیا جاتا ہے اور نفع کو کل حصص پر تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

اگرچہ عرف عام میں اس کو شرکت کہا جاتا ہے جیسا کہ خود عمران اشرف صاحب نے اس کو شرکتِ عنان کہا ہے لیکن شرعی نقطہ نظر سے یہ معاملہ شراکت کا نہیں بلکہ اجارہ کا ہے جس کا بیان یہ ہے کہ ڈائریکٹران مشترکہ سرمایہ میں کاروبار کرتے ہیں اور دوسروں کے لیے کام کی وجہ سے اجرت لیتے ہیں۔ غرض ان کا اجرت لینا اسی بات کو متعین کرتا ہے کہ کمپنی کے تمام ہی حصہ داروں کے درمیان یہ عقدِ اجارہ ہے عقدِ شرکتِ عنان نہیں۔

حضرت مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ کا شریک کو ملازم رکھنے کے بارے میں فتویٰ ہماری اس بات کے سر موخالف نہیں ہے۔

حصص کا حکم :

یہ بتانے کے بعد کہ کمپنی کے کام کی اصل حقیقت اجارہ ہے اب ہم یہ بتاتے ہیں کہ وہ اجارہ موجودہ حالات میں عام طور سے مندرجہ ذیل دو وجوہات کی بناء پر فاسد ہوتا ہے۔

(۱) ڈائریکٹران وغیرہ کی اجرتیں مجہول ہوتی ہیں یعنی معاملہ کرتے ہوئے یا بالفاظ دیگر سال کے شروع میں یہ علم نہیں ہوتا کہ وہ کتنی اجرت وصول کریں گے۔ اس میں شک نہیں کہ ان کی بنیادی تنخواہیں متعین ہوتی ہیں لیکن ان کے بھتوں اور Allowances جو خود اجرت ہی کا حصہ ہیں ان کی مقدار معلوم نہیں ہوتی۔ ان کے مجہول رہنے سے کل تنخواہ اور کل اجرت مجہول ہو جاتی ہے اور یہ بات اجارہ کے فاسد ہونے کا سبب ہے۔ یہ جہالت اتنی معمولی بھی نہیں ہوتی

کہ اس کو نظر انداز کیا جاسکے مثلاً ایک کمپنی کی سالانہ رپورٹ میں یہ درج ہے کہ اس کے چیف ایگزیکٹو (Chief Executive) کی 1994ء کے سال کی تنخواہ تین لاکھ تیس ہزار روپے تھی جبکہ بھتوں اور الاؤنسز کی صورت میں اس نے ساڑھے چار لاکھ سے زیادہ کے فوائد حاصل کیے۔ کمپنی کی جانب سے کار بھی مہیا کی گئی جس کے تمام اخراجات کمپنی کے ذمہ تھے اور free furnished accomodation بھی دی۔ اسی طرح ایک اور کمپنی کے دو ڈائریکٹروں نے 1993ء کے سال میں رہائشی الاؤنس کے طور پر =/79000 روپے وصول کیے جبکہ 1994ء میں انہوں نے اسی مدت میں دو لاکھ چالیس ہزار روپیہ وصول کیا۔

یہ خیال کرنا کہ چونکہ یہ جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہوتی لہذا اس کا تحمل کیا جاسکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو بہت سے لوگوں کو ان مسائل کا علم ہی نہیں ہوتا اور دوسرے ان کا کوئی بس بھی نہیں چلتا۔ اس لیے کوئی آواز نہیں اٹھتی ورنہ فی ذاتہ تو وہ نزاع کا باعث ہے۔

(۲) یہ بات تقریباً سب ہی کمپنیوں میں مشترک ہے کہ وہ اپنے ڈائریکٹروں (Directors) کو یہ حق دیتی ہیں کہ وہ کمپنی کے Behalf پر قرضہ لے سکتے ہیں اور سود کی ادائیگی کر سکتے ہیں یہ بات ڈائریکٹروں کے اختیارات کے بیان میں اور کمپنی کے Memorandum Of Association میں مذکور ہوتی ہے لہذا جب کوئی شخص کمپنی کے حصص ابتداء میں یا بعد میں خریدتا ہے تو وہ اس شرط کو تسلیم کرتے ہوئے خریدتا ہے اور چونکہ اس Memorandum کو قانونی اعتبار حاصل ہے لہذا ایجاب و قبول اور عقد کو اس میں مندرج نکات کے ساتھ مشروط سمجھا جائے گا۔ اور چونکہ یہ شرط مقتضائے عقد کے خلاف ہے لہذا فاسد ہے جس سے عقد اجارہ فاسد ہوا۔ ایک کمپنی کے ڈائریکٹروں کے بیان میں یوں مذکور ہے :

"The directors are empowered by the company's Articles of Association to borrow or raise money or secure payment of any sum or sums of money for the purpose of the company's business."

”کمپنی کے آرٹیکلز آف ایسوسی ایشن کے تحت ڈائریکٹروں کو اختیار حاصل ہے کہ وہ کمپنی کے کاروبار کی خاطر کسی بھی مقدار میں قرضہ لے سکتے ہیں یا رقم اکٹھی کر سکتے ہیں۔“
ظاہر ہے کہ ہمارے دور میں ایسے قرضے سود پر ملتے ہیں۔

اسی طرح ایک کمپنی کے Memorandum میں یوں درج ہے :

"To borrow money from time to time required for any of the purpose of the company by receiving advances or any sum or sums of money with or without security upon such terms as the directors may deem expedient.....

To issue or guarantee the issue of or the payment of interest on the shares, debentures, debenture stock or other security or obligation of this company."

”کمپنی کے ڈائریکٹروں کو اختیار ہوگا کہ کمپنی کے مفاد کی خاطر وقتاً فوقتاً ضرورت کے بقدر رقم قرض لے سکتے ہیں۔ اس کے لیے وہ پیشگی رقوم بھی لے سکتے ہیں اور ضمانت کے ساتھ یا بلا ضمانت ان شرائط پر بھی قرض لے سکتے ہیں جو وہ مناسب سمجھیں۔ وہ حصص پر، ڈپنچر پر، ڈپنچر شاک پر یا امانت پر یا کمپنی کی کسی اور واجب الادا رقم پر سود دے سکتے ہیں۔“

اس شرط فاسد کا بیان یہ ہے کہ ڈائریکٹر جب کوئی قرض لیتے ہیں تو وہ اپنے نام پر نہیں لیتے بلکہ کمپنی کے نام پر لیتے ہیں اور اس کی واپسی اور اس پر سود کی ادائیگی کی ذمہ دار کمپنی ہوتی ہے لہذا وہ قرض کمپنی میں سرمایہ کاری کرنے والے تمام افراد پر (خواہ وہ عہدیدار ہوں یا عام حصہ دار ہوں سب پر) ان کے سرمایہ کے تناسب سے تقسیم ہو جاتا ہے۔ اگر کمپنی کو نقصان ہو تو قرضہ کی واپسی اور سود کی ادائیگی شیئر ہولڈرز یعنی حصہ داروں کے اصل سرمایہ میں سے کی جائے گی۔ غرض فساد تو حصہ کے خریدنے کے وقت ہی آ جاتا ہے۔

ہماری تجویز اور رائے کے برعکس مولوی عمران اشرف صاحب کمپنی کے کام کی حقیقت کو ”شرکتِ عنان“ کہتے ہیں البتہ یہ بھی مانتے ہیں کہ کمپنی کے عہدیدار اجرت پر کام کرتے ہیں اور کسی شریک کے اجرت پر کام کرنے کے جواز کو مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ نے احسن الفتاویٰ کی ساتویں جلد میں ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

کمپنی کے ڈائریکٹروں اور عہدیداروں کے اجارہ پر کام کرنے کو مان لینے کے بعد مولانا تقی عثمانی مدظلہ اور مولوی عمران اشرف سلمہ نے ہمارے ذکر کردہ مفاسد میں سے ایک سے یعنی ڈائریکٹروں کی تنخواہ کی مقدار کے مجہول ہونے سے تعرض ہی نہیں کیا البتہ انہوں نے دوسرے مفسدہ یعنی ڈائریکٹروں کے سودی لین دین پر تفصیل سے کلام کیا ہے۔ اس کو ہم

پہلے من وعن نقل کرتے ہیں اتنی بات ذہن میں رکھیں کہ سودی لین دین کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے مولوی عمران اشرف سلمہ عام شرکت عثمان اور جوائنٹ سٹاک کمپنی کی شراکت کے درمیان کچھ فرق بھی سمجھتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :

"But if the rule of partnership is truly applied in a company, there is no possibility for any kind of impermissible activity or income. Because every share-holder of a company is a sharik(partner) of the company, and every sharik, according to the Islamic jurisprudence is an agent of the other partners in the matters of joint business. Therefore, the mere purchase of a share of a company embodies an authorization from the share-holder to the company to carry on its business in whatever manner the management deems fit. If it is known to the share-holder that the company is involved in an un-Islamic transaction, and he continues to hold the shares of that company, it means that he has authorized the management to proceed with that un-Islamic transaction. In this case, he will not only be responsible for giving his consent to an un-Islamic transaction, but that transaction will also be rightfully attributed to himself, because the management of the company is working under his tacit authorization.

However a larger number of shariah scholars say

that Joint Stock Company is basically different from a simple partnership. In partnership, all the policy decisions are taken through the consensus of all partners, and each one of them has a veto-power with regard to the policy of the business. Therefore, all the actions of a partnership are rightfully attributed to each partner. Conversely, the majority takes the policy decisions in a joint stock large number of company. Being composed of a share-holders, a company cannot give a veto-power to each share-holder. The opinions of individual share-holders can be over-ruled by a majority decision. Therefore, each and every action taken by the company cannot be attributed to every share-holder in his individual capacity. If a share-holder raises an objection against a particular transaction in an Annual General Meeting, but his objection is over-ruled by the majority, it will not be fair to conclude that he has given his consent to that transaction in his individual capacity, especially when he intends to refrain from the income resulting from that transaction." (pp.211-212)

”اگر کمپنی کو مکمل طور پر شراکت کے اصولوں پر چلایا جائے تو اس میں کوئی ناجائز عمل یا ناجائز آمدنی ممکن نہیں۔ چونکہ کمپنی کا ہر حصہ دار کمپنی کا شریک بھی ہے اور اسلامی فقہ کے مطابق

کمپنی کے مشترکہ کاروباری امور میں ہر شریک دوسرے کا وکیل ہوتا ہے لہذا کمپنی کے حصہ کی محض خریداری ہی اس بات کو متضمن ہے کہ حصہ دار نے کمپنی کے عہدیداروں کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ جیسے مناسب سمجھیں کمپنی کا کاروبار چلائیں۔ اگر حصہ دار کو معلوم ہے کہ کمپنی کسی غیر اسلامی عقد و معاملہ میں ملوث ہے اور وہ پھر بھی کمپنی کے حصے اپنے پاس برقرار رکھتا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کمپنی کے عہدیداروں کو یہ اختیار دیا ہے کہ وہ اپنے اس غیر اسلامی عقد کو جاری رکھیں۔ اس صورت میں وہ صرف اتنی ہی بات کا ذمہ دار نہیں کہ اس نے ایک غیر اسلامی عقد پر اپنی رضامندی دی ہے بلکہ وہ غیر شرعی عقد بجا طور پر خود اس کی طرف بھی منسوب کیا جاسکتا ہے کیونکہ کمپنی کے عہدیدار اس حصہ دار کی جانب سے دیے گئے ضمنی اختیار کے تحت کام کرتے ہیں۔

لیکن علمائے شریعت کی ایک کثیر تعداد کا کہنا ہے ”جوائنٹ شاک کمپنی“ اور ”عام شراکت“ کے مابین بنیادی فرق ہے۔ عام شراکت میں تمام کاروباری فیصلے تمام شرکاء کی متفقہ رائے سے طے پاتے ہیں اور کاروبار سے متعلق پالیسی امور میں شریک کو ویٹو کرنے (veto-power) کا حق ہوتا ہے۔ اس وجہ سے عام شراکت میں تمام ہی افعال کی نسبت ہر شریک کی طرف کرنا بجا ہے۔ اس کے برعکس جوائنٹ شاک کمپنی میں پالیسی فیصلے کثرت رائے سے ہوتے ہیں۔ ایک حصہ دار کی تجاویز کو کثرت رائے کی وجہ سے مسترد کیا جاسکتا ہے۔ اس وجہ سے کمپنی کے اختیار کیے ہوئے ہر عمل کی نسبت ہر حصہ دار کی طرف انفرادی حیثیت میں نہیں کی جاسکتی۔ اگر کمپنی کے سالانہ اجلاس عام میں کوئی حصہ دار کسی خاص عقد کے خلاف آواز اٹھائے لیکن اکثریت کی بنیاد پر اس کی بات مسترد کر دی جائے تو یہ نتیجہ نکالنا منصفانہ نہ ہوگا کہ اپنی انفرادی حیثیت میں اُس نے اس عقد کی اجازت دے دی ہے خصوصاً جبکہ وہ اس عقد سے حاصل ہونے والے نفع سے اجتناب کرنے کا عزم رکھتا ہے۔“

خود مولانا تقی عثمانی مدظلہ لکھتے ہیں :

”اس بات کا جاننا ضروری ہے کہ آج جتنی کمپنیاں اس وقت قائم ہیں ان میں سے اکثر کمپنیاں ایسی ہیں کہ ان کا بنیادی کاروبار تو حرام نہیں ہے مثلاً ٹیکسٹائل کمپنیاں ہیں، آٹوموبائل (Auto-mobile) کمپنیاں ہیں وغیرہ لیکن شاید ہی کوئی کمپنی ایسی ہوگی جو کسی نہ کسی طرح سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو۔ یہ کمپنیاں دو طریقے سے سودی کاروبار

میں ملوث ہوتی ہیں۔

پہلا طریقہ یہ ہے کہ یہ کمپنیاں فنڈ بڑھانے کے لیے بنک سے سود پر قرض لیتی ہیں اور اس قرض سے اپنا کام چلاتی ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کے پاس جو زائد اور فاضل (Surplus) رقم ہوتی ہے وہ سودی اکاؤنٹ میں رکھواتی ہے۔ اس پر وہ بینک سے سود حاصل کرتی ہے۔ وہ سود بھی اس کی آمدنی کا ایک حصہ ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص یہ چاہے کہ میں ایسی کمپنی کے شیئرز خریدوں جو کسی بھی طریقہ سے سودی کاروبار میں ملوث نہ ہو تو یہ بہت مشکل ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ پھر تو کسی کمپنی کے شیئرز کی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہونی چاہیے۔

ایسی کمپنیوں کے بارے میں موجودہ دور کے علماء کرام کی رائیں مختلف ہیں۔ علماء کی ایک جماعت کا کہنا یہ ہے کہ چونکہ یہ کمپنیاں حرام کاموں میں ملوث ہیں اب چاہے تناسب کے لحاظ سے وہ حرام کام تھوڑا ہے لیکن چونکہ حرام کام کر رہی ہیں لہذا ایک مسلمان کے لیے جائز نہیں کہ وہ اس کمپنی کے ساتھ حرام کام میں حصہ دار بنے اس لیے کہ جب اس نے شیئرز خرید لیا تو اس کاروبار میں شریک ہو گیا اور کاروبار کا ایک شریک دوسرے شریک کا وکیل اور ایجنٹ ہے اب گویا کہ شیئرز ہولڈران کو اس کام کے لیے ایجنٹ بنا رہا ہے کہ تم سودی قرضے لو اور سودی آمدنی بھی حاصل کرو۔ اس لیے ان علماء کے نزدیک کسی کمپنی کے شیئرز اس وقت تک خریدنا جائز نہیں جب تک یہ اطمینان نہ ہو جائے کہ یہ کمپنی نہ سود لیتی ہے اور نہ سود دیتی ہے۔

علماء کرام کی دوسری جماعت کا یہ کہنا ہے کہ اگرچہ ان کمپنیوں میں یہ خرابی پائی جاتی ہے لیکن اس کے باوجود اگر کسی کمپنی کا بنیادی کاروبار مجموعی طور پر حلال ہے تو پھر دو شرطوں کے ساتھ اس کمپنی کے شیئرز لینے کی گنجائش ہے۔ حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی رحمۃ اللہ علیہ اور میرے والد ماجد حضرت مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ کا یہی موقف تھا اور ان دونوں حضرات کی اتباع میں میں بھی اس موقف کو درست سمجھتا ہوں۔ وہ دو شرطیں یہ ہیں :

پہلی شرط یہ ہے کہ وہ شیئرز ہولڈر اس کمپنی کے اندر سودی کاروبار کے خلاف آواز ضرور اٹھائے اگرچہ اُس کی آواز مسترد (over-rule) ہو جائے اور میرے نزدیک آواز اٹھانے کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ کمپنی کی جو سالانہ میٹنگ (Annual General Meeting) ہوتی ہے

اس میں یہ آواز اٹھائے کہ ہم سودی لین دین کو درست نہیں سمجھتے، سودی لین دین پر راضی نہیں ہیں اس لیے اس کو بند کیا جائے۔ اب ظاہر ہے کہ موجودہ حالات میں یہ آواز نقار خانے میں طوطی کی آواز ہوگی اور یقیناً اس کی یہ آواز مسترد ہوگی۔ لیکن جب وہ یہ آواز اٹھائے تو حضرت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کے قول کے مطابق ایسی صورت میں وہ انسان اپنی ذمہ داری پوری ادا کر دیتا ہے۔“ (شیرازی خرید و فروخت ص ۱۷۱ تا ۱۹۳)

دوسری شرط کا ذکر آگے آئے گا۔

ہم کہتے ہیں کہ ان حضرات کے اس قول کی بنیاد حضرت مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ کی یہ تحریر ہے :

”سوجس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی اطلاع نہ ہو اس نے تو کارکنان کمپنی کو ان دو امر (یعنی سود کے لینے اور دینے) کا وکیل ہی نہیں بنایا اس لیے کارکنوں کا یہ فعل اس کی طرف منسوب نہ ہوگا۔ اور جن کو اطلاع ہو وہ تصریحاً اس سے ممانعت کر دیں گواں اس ممانعت پر عمل نہ ہوگا مگر اس ممانعت سے اس فعل کی طرف نسبت تو نہ ہوگی۔“ (امداد الفتاویٰ ج ۳ ص ۳۸۹)

مولانا تھانوی رحمہ اللہ کی بات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو یہ علم نہ ہوگا کہ کمپنی کا Memorandum of Association اور Articles of Association بھی ہوتا ہے جس کو قانونی حیثیت حاصل ہوتی ہے اور حصص کی خرید و فروخت تمام کی تمام ان ہی کے مطابق ہوتی ہے۔ اس کے تمام نکات عقد میں مشروط و ملحوظ ہوتے ہیں لہذا حصص کی خرید کے ساتھ ہی جو اجارہ اقتضاء منعقد ہوتا ہے وہ فاسد ہوتا ہے۔ خود مولانا رحمہ اللہ نے بھی جو کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ جس حصہ دار کو حصہ داخل کرتے وقت اس کی اطلاع ہو وہ تصریحاً اس سے ممانعت کر دے، یعنی حصہ کو خریدتے وقت کمپنی کے عہدیداروں کو کہہ دے۔ یہ نہیں کہ جانتے بوجھتے پہلے تو حصص خرید لیے بعد میں کسی اجلاس عام میں اس کے خلاف آواز اٹھائے۔ یہ عقد ایک دفعہ فاسد ہو جائے تو ایک عرصہ کے بعد آواز اٹھانے سے اس کا فساد کیسے مرتفع ہوگا جبکہ اس دوران سودی لین دین ہوتے بھی رہے ہوں۔ علاوہ ازیں اگر حصص کی خرید کے وقت صراحتاً منع کرنے پر کمپنی کی طرف سے یہ جواب ملے کہ ہم تو سودی لین دین کرتے رہیں گے تو کیا حصہ دار اب بھی بری الذمہ رہے گا۔

Memorandum کی قانونی حیثیت کے ہوتے ہوئے سالانہ اجلاس عام میں کسی حصہ دار کے آواز اٹھانے پر اگر عہدیدار یہ کہیں کہ آپ کی یہ بات غیر آئینی اور غیر قانونی ہے اور آپ کو ایسی بات کہنے کا کوئی حق نہیں ہے تو اس حصہ دار کی کیا حیثیت رہ جائے گی۔ اور یہ شخص پھر بھی حصہ دار بن رہے تو عام لوگ کتنا برا تاثر لیں گے کہ دیکھو حرام سمجھنے کے باوجود نفع کا لالچ ہے۔

اور عام لوگ تو اگر ایسا کر بیٹھیں تو کوئی تعجب نہیں لیکن کیا ایک اہم بینکر اور ماہر اقتصادیات بھی اجلاس عام میں ایسی بات کہنے کی جرأت کرے گا۔ ایک نائک رچانا ہے تو اور بات ہے لیکن معاملہ اگر سنجیدگی سے لینا ہو تو ہم نہیں سمجھتے کہ میزان بینک کے President بھی ایسی بات کہنے کی جرأت کریں گے۔

پھر مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ نے سود لینے والی شق پر اپنی معلومات کے اعتبار سے کلام کیا ہے اور عمران اشرف صاحب نے بھی اسی شق کو سامنے رکھتے ہوئے یہ فیصلہ دیا ہے کہ حصہ دار حاصل ہونے والے نفع کا پانچ فیصد صدقہ کر دیں۔ مولوی عمران اشرف لکھتے ہیں :

"Therefore, if a company is engaged in a keeps its halal(permissible)business, but also surplus money in an interest-bearing account, wherefrom a small incidental income of interest is received, it does not render all the business of the company unlawful. Now if a person acquires the shares of such a company with clear intention that he will oppose this incidental transaction also, and will not use that proportion of the dividend for his own benefit, then it cannot be said that he has approved the transaction of interest and hence that transaction should not be attributed to him.

....if a very small amount of income is earned through these means despite of his disapproval, then his trade in shares would be permissible with the condition that, he shall have to purify that proportion of income by giving it to

raised as to what charity. Now a question could be extent or what limit that income would be forgone.-----It was resolved through the consensus of proficient Shariah Scholars that the limit of impermissible income should not exceed 5% of the total income." (Islamic Banking pp.212-213)

”غرض اگر کسی کمپنی کا کاروبار تو حلال ہو لیکن وہ اپنا فاضل سرمایہ سودی کھاتہ میں جمع کراتی ہو جہاں سے سود کی ایک قلیل رقم حاصل ہوتی ہو تو اتنی بات سے کمپنی کا پورا کاروبار حرام نہیں ہو جاتا۔ اب اگر کوئی شخص اس کمپنی کے شیئرز اس نیت سے خریدتا ہے کہ وہ اس سودی عقد کی مخالفت بھی کرے گا اور اپنے نفع میں سے سود میں ملنے والا حصہ صدقہ بھی کر دے گا تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس نے سودی عقد کی منظوری دے دی ہے اور نتیجہً اس عقد کی نسبت اُس کی طرف نہیں کی جاسکتی..... اگر حصہ دار کی عدم رضامندی کے باوجود نفع کا کچھ تھوڑا ہی سا حصہ سودی عقد سے حاصل ہو تو حصص میں اس کی خرید و فروخت اس شرط کے ساتھ جائز ہوگی کہ اس کو اپنی آمدنی میں سے سود کا حصہ صدقہ کر کے اپنی آمدنی کو پاک کرنا ہوگا۔ اب یہ سوال اٹھایا جا سکتا ہے کہ وہ اپنی آمدنی کا کتنا حصہ صدقہ کرے۔ شریعت کے ماہر علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ ناجائز آمدنی کی حد کل آمدنی کے ۵ فیصد سے تجاوز نہیں کرنی چاہیے۔“

مولانا تقی عثمانی مدظلہ لکھتے ہیں :

شیئرز کی خرید و فروخت کے جواز کے لیے کل چار شرطیں ہو گئیں :

- (۱) اصل کاروبار حلال ہو۔
- (۲) اس کمپنی کے کچھ منجمد اثاثے (fixed assets) وجود میں آچکے ہوں۔ رقم صرف نقد کی شکل میں نہ ہو۔
- (۳) اگر کمپنی سودی لین دین کرتی ہے تو اس کی سالانہ میٹنگ میں آواز اٹھائی جائے۔
- (۴) جب منافع تقسیم ہوا اس وقت جتنا نفع کا حصہ سودی ڈپازٹ سے حاصل ہوا ہو اس کو صدقہ کر دے۔ (شیئرز کی خرید و فروخت ص ۲۰)

رہی سود دینے کی شق تو اس کے بارے میں عمران اشرف صاحب لکھتے ہیں :

".....such companies sometimes borrow money from financial institutions that are mostly based on interest. Here again the afore-mentioned principle applies i.e. if a share-holder is not personally agreeable to such borrowings, but has been overruled by the majority, these borrowing transactions cannot be attributed to him."

”یہی کمپنیاں بعض اوقات مالیاتی اداروں سے قرضے حاصل کرتی ہیں جو عام طور سے سود پر ملتے ہیں۔ یہاں پر بھی وہی مذکورہ بالا ضابطہ لاگو ہوتا ہے یعنی یہ کہ اگر کوئی حصہ دار ذاتی طور پر سود پر مبنی ان قرضوں سے متفق نہیں لیکن اکثریت نے اس کی آواز مسترد کر دی ہے تو قرض لینے کے یہ عقد اس کی طرف منسوب نہ ہوں گے۔“

لیکن یہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ ڈائریکٹر جب کوئی قرض لیتے ہیں تو کمپنی کے نام پر لیتے ہیں خاص اپنی ذات کے لیے نہیں لیتے۔ اس قرض کا مالک کون بنا۔ تنہا ڈائریکٹر نہیں بنتے۔ کمپنی کو اگرچہ ایک person کے طور پر لیا جاتا ہے لیکن وہ ایک معنوی چیز ہے جو ذمہ داری قبول نہیں کر سکتی۔ لہذا وہ قرض حصہ داروں کے درمیان ان کے سرمائے کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔ اس کو اگر کاروبار میں لگایا تو نفع بھی اسی تناسب سے حصہ داروں کی ملکیت ہوگا۔ اسی نفع میں سے (اگرچہ اس کی تقسیم سے پیشتر) سود ادا کیا جاتا ہے۔ غرض حصہ دار خواہ کتنا ہی واویلا مچالیں سود دینے کی نسبت سے وہ اپنے آپ کو نہیں بچا سکتے۔ اور اگر کمپنی کو نقصان ہو گیا تو قرضہ کی واپسی بھی اور سود کی ادائیگی بھی حصہ داروں کے اصل سرمایہ میں سے کی جائے گی۔ (جاری ہے)



قسط : ۲

ہندوستان اور پاکستان کے علماء کرام نے جہاں موجودہ دور کے اقتصادی اور معاشی نظام میں غلط اور حرام چیزوں کی نشاندہی فرمائی ہے وہیں اسلامی قوانین کی روشنی میں ان کی جائز اور قابل عمل متبادل صورتیں بھی پیش فرمائی ہیں جس سے مغرب کے ظالمانہ سرمایہ دارانہ نظام کی خرابیاں مزید کھل کر سامنے آجاتی ہیں اور اسلام کے اقتصادی نظام کی ہمہ جہتی بھی خوب اُجاگر ہو جاتی ہے اس موضوع کی مخصوص اہمیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ادارہ اسلامی اقتصادی اور بینکاری کے ماہر علماء کرام کو اپنی قیمتی تحقیق اور تجاویز کو منظر عام پر لانے کے لیے اپنی خدمات پیش کرنا ہے تاکہ اس کا دائرہ وسیع ہو کر اس کے مخفی گوشوں کو مزید اُجاگر کر دے تاکہ وہ ایک دوسرے کے نکتہ نظر سے آگاہ ہو سکیں اور آراء کا باہمی اختلاف کم سے کم ہو کر یک جہتی پیدا کر دے اور خوب سے خوب تر کا حصول آسان ہو جائے۔

زیر نظر مضمون جامعہ مدنیہ لاہور کے مفتی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالواحد صاحب مدظلہم کا تحریر کردہ ہے اور موجودہ دور میں جدید اسلامی بینکاری سے متعلق ہے۔ ادارہ دیگر اہل علم کی اسلامی اقتصادی اور معاشی تحقیقات کو بھی منظر عام پر لانے کی خدمت میں خوشی محسوس کرے گا۔ (ادارہ)

پاکستان میں رائج کردہ اسلامی بینکاری

کے چند واجب اصلاح امور

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾

3۔ مراہجہ میں سرمایہ کاری :

12 سال پیش مولانا تقی عثمانی مدظلہ کے دارالعلوم میں ”مجلس تحقیق مسائل حاضرہ“ نے مراہجہ مؤجلہ کے ذریعہ

سرمایہ کاری کے تحت یہ تجویز دی :

”مثلاً ایک کاشتکار بینک سے ٹریکٹر کی خریداری کے لیے قرض لینا چاہتا ہے تو بینک اس کو قرض دینے کے بجائے خود ٹریکٹر خرید کر بصورتِ مراہجہ مؤجلہ فروخت کر دے گا۔“

”بینک کے لیے اخذ تمام مطلوبہ اشیاء کی خریداری براہ راست مشکل ہے اس لیے وہ مطلوبہ اشیاء کی خریداری کے لیے خود عمیل کو اپنا وکیل بنا دے گا اور یہ عمیل پہلے وہ چیز مثلاً ٹریکٹر بینک کے وکیل

کی حیثیت سے خرید کر قبضہ میں لے لے گا اور خریداری کی تکمیل پر بینک کو مطلع کر دے گا کہ میں نے وکالت کی بنیاد پر آپ کے لیے ٹریکٹر خرید کر اپنے قبضہ میں لے لیا ہے اور اب میں وہ ٹریکٹر آپ سے اپنے لیے خریدنا چاہتا ہوں۔“ (احسن الفتاویٰ ج 7 ص 119)

مولانا مفتی رشید احمد صاحب رحمہ اللہ نے اس پر حاشیہ لکھا :

”مجلس نے یہاں یہ اضافہ بھی کیا تھا جو غالباً سہواً تحریر سے رہ گیا ہے۔ بینک عمل کے قبضہ کی تصدیق کے لیے اپنا کوئی نمائندہ بھیجے گا جو قبضہ ثابت ہونے پر اس کا شوقیٹ دے گا۔“ (احسن الفتاویٰ ج 7 ص 119)

میں کہتا ہوں یہ تو واقعی بات ہے کہ مجلس کی کارروائی کے دوران وہ اضافہ کیا گیا تھا جو مفتی صاحب رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے اور میں نے اجلاس کے دوران بھی اور اجلاس کے بعد تحریراً بھی اس نکتہ پر تاکید کی تھی۔ اب عمران اشرف صاحب کی کتاب دیکھ کر اندازہ ہوا کہ وہ اضافہ زبانی طور پر تو تسلیم کر لیا گیا تھا لیکن دارالعلوم کے حضرات دل سے متفق نہ تھے اس لیے تجاویز تحریر کرتے ہوئے بھی اس نکتہ کو نظر انداز کیا گیا اور پھر عمران اشرف صاحب نے بھی اپنی کتاب لکھتے ہوئے اس کو بالکل نظر انداز کر دیا، لکھتے ہیں :

"An agency agreement is signed by both parties in which the institution appoints the client as his agent for purchasing the commodity on its behalf.

The client purchases the commodity on behalf of the institution and takes possession as the agent of the institution.

The client informs the institution that he has purchased the commodity and simultaneously makes an offer to purchase it from the institution."

(Islamic Banking:p.127)

”دو پارٹیاں (یعنی بینک اور عمیل) ایک وکالت نامہ پر دستخط کریں گے جس کے تحت بینک عمیل کو بینک کے لیے سودا خریدنے کی خاطر اپنا وکیل مقرر کرتا ہے۔

عمیل بینک کے لیے وہ سامان خریدتا ہے اور بینک کے وکیل کے طور پر اس سامان پر قبضہ کرتا ہے۔

پھر عمیل بینک کو اطلاع دے گا کہ اس نے سامان خرید لیا ہے اور ساتھ ہی بینک سے اس کو خریدنے کی پیش کش بھی کرتا ہے۔“

یہ صحیح ہے کہ قبضہ کی تصدیق کرانا مراجمہ سرمایہ کاری کی جو theory ہے اس کا حصہ نہیں ہے صرف تحفظ کی خاطر ہے تاکہ عمیل کے جھوٹ اور فریب سے بچاؤ ہو سکے لیکن عثمانی صاحبان نظریاتی تصویر کو ہر حال میں مجسم شکل میں دیکھنے کا جو جذبہ رکھتے ہیں اس کی وجہ سے وہ اس دور کے لوگوں کے طور طریقے اور ان کی روش میں کجی کو نظر انداز کرنے کو تیار ہیں اور کبھی رہے ہیں۔

لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ ہمارے معاشرے میں غلط بیانی کوئی بڑی چیز نہیں ہے۔ جعلی رسیدیں اور واؤچرز بنانا عام معمول کا حصہ ہے۔ ان حالات میں ایک اہم اور انقلابی نظام کو ایسے لوگوں کے سہارے پر چھوڑ دیا جائے تو اس نظام کی شکل بننے سے پہلے ہی بگڑنے کا قوی اندیشہ ہے جو قریب قریب یقین کے ہے۔ بلکہ موجودہ حالات میں تو بینک کے نمائندے کی تصدیق پر بھی اعتبار نہیں کیا جاسکتا۔ کسی بھی شخص کی جیب میں پانچ سو یا ہزار کا نوٹ ڈالا جائے تو وہ دستخط کیوں نہ کرے یا کب تک نہ کرے؟ میزان بینک اور البرکہ بینک میں جس قسم کا عملہ موجود ہے وہ City Bank (سٹی بینک) یا Hong Kong Bank (ہانگ کانگ بینک) سے مختلف نہیں ہے۔ اس کی وضع قطع اور اس کی ہیئت سے ایسا کوئی تاثر نہیں ملتا کہ وہ کوئی مشنری (Missionary) جذبہ رکھتا ہے جبکہ انقلابی قسم کے کاموں کی کامیابی کا انحصار ان لوگوں پر ہوتا ہے جو انقلابی ذہن اور مشنری جذبہ رکھتے ہوں۔ محض professionals سے ایسی توقع نہیں کی جاسکتی اور اگر بالفرض تصدیق کنندہ دیا نندار بھی ہو تب بھی اس بات کی کیا ضمانت ہے کہ عمیل نے سابقہ پڑا ہوا مال نہ دکھا دیا ہو یا کسی سے وقتی عاریت کے تحت لے کر نہ دکھا دیا ہو۔

ان قوی خطرات کے ہوتے ہوئے موجودہ حالات میں اسلامی بینکاری کی عملی شق پر کیسے اطمینان کیا جاسکتا ہے؟ اسی سوال کا متعلقہ حلقوں سے ہمیں کبھی جواب نہیں ملا۔

4۔ یومیہ سرمایہ کی بنیاد پر نفع کی تقسیم: (On the Basis of Daily Products)

کھانہ داروں کو جب اور جتنی بھی رقم ہو جمع کرانے پر آمادہ کرنے کے لیے مروجہ بینکوں نے یومیہ سرمایہ کی بنیاد پر نفع دینے کی سکیم نکالی۔ عمران اشرف صاحب اس کے بارے میں لکھتے ہیں :

"Many financial institutions finance the working capital of an enterprise by opening a running

account for them from where the clients draw different amounts at different intervals, but at the same time, they keep returning their surplus amounts. Thus the process of debit and credit goes on upto the date of maturity, and the interest is calculated on the basis of daily products. Can such an arrangement be possible under the musharakah or mudarabah modes of financing (Islamic Banking, p:177)

If such an arrangement is agreed upon between the parties, it does not seem to violate any basic principle of the musharakah.-----practically, it means that the parties have agreed to the principle that the profit accrued to the musharakah portfolio at the end of the term will be divided based on the average capital utilized per day, which will lead to the average of the profit per rupee per day will be multiplied by the number of days each investor has put his money into the business, which will determine his profit entitlement on daily product basis." (Islamic Banking p:178)

”بہت سے مالیاتی ادارے کسی کاروباری ادارے کے زیر گردش سرمایہ کو اس طریقے سے ترتیب دیتے ہیں کہ اس کا ایک روال کھانا کھول دیتے ہیں جس میں سے عمیل مختلف اوقات میں مختلف رقمیں نکالتے ہیں اور ساتھ ہی فاضل سرمایہ جمع بھی کراتے رہتے ہیں۔ غرض رقمیں جمع کرانے اور نکالنے کا عمل تاریخ انتہا تک چلتا رہتا ہے اور یومیہ بنیادوں پر سود کا حساب لگایا جاتا ہے۔ کیا ایسا معاملہ مشارکہ اور مراہجہ کی سرمایہ کاری میں بھی کیا جاسکتا ہے۔

اگر پارٹیوں کے درمیان ایسے معاملہ پر اتفاق ہو جائے تو اس سے مشارکت کے کسی بنیادی ضابطہ کی مخالفت نہیں ہوتی۔ عملی طور پر اس کا مطلب یہ ہے کہ پارٹیوں نے اس قاعدہ و ضابطہ پر اتفاق کر لیا ہے کہ مشارکہ کے کھاتے میں مدت کے آخر میں جو نفع جمع ہوا ہو وہ اس بنیاد پر تقسیم ہوگا کہ اوسطاً فی یوم کتنا سرمایہ استعمال ہوا ہے۔ اس سے فی یوم فی روپیہ حاصل ہونے والے نفع معلوم ہوگا جس کو ان ایام کے عدد سے ضرب دیں گے جن میں ہر سرمایہ کار نے اپنا سرمایہ کاروبار میں لگایا ہے۔ اس سے یومیہ بنیادوں پر نفع کی تعیین کی جاسکے گی۔“

اس پر عمران اشرف صاحب نے پھر خود ہی ایک اعتراض وارد کر کے اس کا جواب دیا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ شراکت میں تو شریکوں کے اس المال کا علم ہوتا ہے جبکہ اس نظام میں کھاتہ دار رقمیں نکالتے اور جمع کراتے رہتے ہیں اس لیے مشارکت میں داخل ہوتے وقت ان کے سرمایہ کی مقدار مجہول ہوتی ہے اور اس جہالت سے مشارکت باطل ہو جاتی ہے پھر اس کے جواب میں علامہ کا سانی رحمہ اللہ کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ جہالت مفضی الی النزاع نہیں ہے کیونکہ جب سامان خریدا جاتا ہے تو مقدار کا علم ہو ہی جاتا ہے۔ لکھتے ہیں :

"But the proposed running account of musharakah where the partners are coming in and going out every day, nobody has undertaken to contribute any specific amount. Therefore the capital contributed by each partner is unknown at the time of entering into Musharakah which should render the Musharakah invalid.

The answer to the above objection is that the classical scholars of Islamic Fiqh have different views about whether it is necessary for a valid Musharakah that the capital is pre-known to the partners. The Hanafi Scholars are unanimous on the point that it is not a pre-condition. Al-kasani, the famous Hanafi jurist writes :

"According to our Hanafi school, it is not a condition for the validity of Musharakah that the amount of capital is known, while it is a condition according to Imam Shafi. Our argument is that Jahalah (uncertainty) in itself does not render a contract invalid, unless it leads to disputes. And the uncertainty in the capital at the time of Musharakah does not lead to disputes, because it is generally known when the commodities are purchased for the Musharakah, therefore it does not lead to uncertainty in the profit at the time of distribution." (Islamic Banking: pp.179-180)

”لیکن مشارکہ کا مجوزہ رواں کھاتہ جس میں شریک روزانہ داخل اور خارج ہوتے رہتے ہیں کوئی بھی شریک اس میں متعین رقم جمع کرانے کی ذمہ داری نہیں لیتا ہے۔ اس لیے مشارکہ شروع کرنے کے وقت ہر شریک کا راس المال (سرمایہ) کی مقدار نامعلوم ہے جس کی وجہ سے مشارکہ فاسد ہو جانا چاہیے۔

مذکورہ بالا اعتراض کا جواب یہ ہے کہ فقہ اسلامی کے قدیم محققین کا اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ مشارکہ کے جواز کے لیے آیا شرکاء کے راس المال کا پہلے سے معلوم ہونا شرط ہے یا نہیں۔ حنفی علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ شرط نہیں ہے۔ مشہور حنفی فقیہ علامہ کاسانیؒ لکھتے ہیں :

ہمارے حنفیہ کے مطابق مشارکہ کے جواز کے لیے یہ کوئی شرط نہیں ہے کہ راس المال کی مقدار معلوم ہو اگرچہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہالت بذات خود عقد کے لیے موجب فساد نہیں ہوتی بلکہ صرف اسی وقت ہوتی ہے جب وہ نزاع کا باعث بنے۔ اور مشارکہ کے شروع میں راس المال کے بارے میں جہالت نزاع کا باعث نہیں ہوتی کیونکہ (مشارکہ کے تحت) جب سامان خریدا جاتا ہے تو اس کا علم ہو جاتا ہے لہذا نفع کی تقسیم میں وہ جہالت کا باعث نہیں ہوتی۔“

ہمیں افسوس ہے کہ علامہ کاسانی رحمہ اللہ کی عبارت کا جو مطلب مولوی عمران اشرف صاحب نے بتایا ہے ہم اس سے اتفاق نہیں کر سکے۔ علامہ کاسانی رحمہ اللہ کی عبارت یوں ہے :

ولنا ان الجهالة لا تمنع جواز العقد لعينها بل لافضائها الى المنازعة وجهالة رأس المال وقت العقد لا تفضي الى المنازعة لانه يعلم مقداره ظاهرا وغالبا لان الدراهم والدنانير توزنان وقت الشراء فيعلم مقدارها فلا يؤدي الى جهالة مقدار الربح وقت القسمة. (بدائع الصنائع ج 6 ص 63)

ترجمہ: ”ہماری دلیل یہ ہے کہ جہالت بذاتِ خود عقد کے جواز کے مانع نہیں ہوتی بلکہ مفضی الی المنازعة ہونے کی وجہ سے مانع ہوتی ہے۔ اور عقد کے وقت رأس المال کی مقدار کی جہالت مفضی الی المنازعة نہیں کیونکہ عام طور سے سامان کی خرید کے وقت چونکہ دراہم و دنانیر کو تو لا جاتا ہے اس لیے اس وقت اس کی مقدار معلوم ہو جاتی ہے لہذا نفع کی تقسیم کے وقت نفع کی مقدار بھی مجہول نہیں رہتی۔“

علامہ کاسانی رحمہ اللہ کی مراد یہ ہے کہ عقد کے وقت سرمایہ کی مقدار کا تفصیلی علم ہونا شرط نہیں۔ یہ کہنا کہ عقد کے وقت مقدار کا اجمالی علم بھی شرط نہیں ہے بلا دلیل ہے۔ دیکھئے علامہ رحمہ اللہ خود فرماتے ہیں کہ خریداری کے وقت چونکہ دراہم و دنانیر کا وزن کیا جاتا ہے تو اس وقت ان کی مقدار کا علم جو کہ تفصیلی علم ہے ہو جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ یہ وہ دراہم و دنانیر ہیں جو عقد کے وقت سامنے رکھ دیے گئے کہ ان کے ساتھ مشارکت ہوگی۔ غرض عقد کے وقت دراہم و دنانیر سامنے ہونے کی وجہ سے یا ان کی طرف اشارہ ہونے کی وجہ سے ان کی مقدار کا اجمالی علم تو ضرور ہوا جبکہ یومیہ بنیاد کے مسئلہ میں عقد کے وقت سرمایہ کی مقدار کا نہ تو اجمالی علم ہے اور نہ تفصیلی علم ہے۔

آخر شرکت عنان بالاموال کی حقیقت یہی تو ہے کہ کم از کم دو فریق اپنے متعین سرمائے اس عقد میں متفق علیہ مدت تک کے لیے مخصوص کر لیں اور ان کی بنیاد پر (اور ضرورت ہو تو عمل کی وجہ سے بھی) اپنے لیے نفع کی شرح طے کریں۔ علامہ کاسانی رحمہ اللہ کے دور میں یومیہ بنیاد (Basis of daily products) کا تو وجود نہیں تھا لہذا کیسے سوچا جا سکتا ہے کہ ان کے دور میں دو آدمی آپس میں مشارکت کا عقد تو کریں لیکن عقد کے وقت نہ تو ان کو سرمایہ کی مقدار کا کچھ اندازہ ہو اور نہ ہی نفع کی کوئی شرح طے کریں۔ غرض علامہ کاسانی رحمہ اللہ کی عبارت کو عمران اشرف صاحب اپنے حق میں لائیں یہ کسی طرح درست نہیں ہے۔ یومیہ بنیاد (Basis of daily products) پر عمران اشرف صاحب نے خود ہی ایک اور اعتراض نقل کیا ہے جو یہ ہے :

"Some contemporary scholars do not allow this method of calculating profits on the ground that it is just a conjectural method, which does not reflect the actual profits really earned by a partner of the Musharakah. Because the business may have earned huge profits during a period when a particular investor had no money invested in the business at all or had a very insignificant amount invested, still, he will be treated at par with other investors who had huge amounts invested in the business during that period. Conversely, the business may have suffered a great loss during a period when a particular investor had huge amounts invested in it. Still, he will pass on some of his loss to other investor who had no investment in that period or their size of investment was insignificant."

”چند ہم عصر علماء نفع کی تعیین کے اس طریقے کو جائز نہیں سمجھتے کیونکہ ان کے خیال میں یہ ایک محض تخمینہ طریقہ ہے جس سے مشارکہ میں کسی شریک کا کمایا ہوا حقیقی نفع معلوم نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ کاروبار میں بہت زیادہ نفع ان دنوں میں ہوا ہو جب ایک شریک کا سرے سے یا تو سرمایہ ہی موجود نہ ہو یا تو اتنا تھوڑا کہ قابل ذکر ہی نہ ہو۔ اس کے باوجود اس کو ان دوسرے شرکاء کے برابر سمجھا جائے گا جنہوں نے اس مدت میں بہت بڑی مقدار میں سرمایہ لگایا ہو۔ اس کے برعکس صورت میں یہ ممکن ہے کہ کاروبار کا اس مدت میں بہت زیادہ نقصان ہوا ہو جب ایک شریک کا بہت زیادہ سرمایہ لگا ہو۔ اس کے باوجود اس کا کچھ نقصان ان دیگر شرکاء کو منتقل کر دیا جائے گا جن کا اس مدت میں کچھ بھی سرمایہ نہ ہو یا ہو تو بہت تھوڑا جو ناقابل ذکر ہو۔“

ہم کہتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اس طریقے سے کسی شریک کے واقعی نفع کی صحیح مقدار معلوم نہیں ہوتی

کیونکہ فرض کریں مشارکت کی کل مدت ایک سو دن ہے۔ مدت کے شروع ہی میں عمر نے پانچ ہزار اور بکر نے دس ہزار جمع کرائے۔ اور پوری مدت میں کچھ رقم نہ نکلوائی۔ ان کے مقابلہ میں زید نے شروع میں پانچ ہزار جمع کرائے اور دس دن بعد وہ نکلوائے۔ آخر کے دس دنوں میں پانچ ہزار روپے پھر جمع کرادیے۔

ان سو دنوں کا سرمایہ ہوا..... سولہ لاکھ

یعنی عمر کے 5000 روپے $\times 100$ دن = 500,000 (5 لاکھ)

اور بکر کے 10,000 روپے $\times 100$ دن = 10,00,000 (10 لاکھ)

اور زید کے 5,000 روپے $\times 20$ دن = 100,000 (1 لاکھ)

100 دن میں کل 16 لاکھ روپے استعمال میں رہے تو ایک دن میں 16 ہزار روپے استعمال میں رہے۔ اگر کل نفع 8000 روپے ہو تو یومیہ بنیاد کے حساب سے عمر کا نفع ہوا 2500 روپے اور بکر کا ہوا 5000 روپے اور زید کا ہوا 500 روپے۔ اب یہ ممکن ہے کہ 8000 روپے کا نفع درمیان کے انہی دنوں میں ہوا ہو اور شروع و آخر کے دس دنوں میں کچھ بھی نفع نہ ہوا ہو۔ زید کو بلاوجہ دوسروں کے سرمایوں پر ہونے والے نفع میں سے 500 روپے مل گئے۔ ایسے ہی نقصان کی صورت میں ہو سکتا ہے۔

عمران اشرف صاحب اس اعتراض کا جواب یوں دیتے ہیں :

"This argument can be refuted on the ground that it is not necessary in a Musharakah that a partner should earn profit on his own money only. Once a Musharakah pool comes into existence all the participants, regardless of whether their money is or is not utilized in a particular transaction earn the profits accruing to the joint pool. This is particularly true of the Hanafi school, which does not deem it necessary for a valid Musharakah that the monetary contribution of the partners are mixed up together." (Islamic Banking: p178)

”ان علماء کی دی ہوئی دلیل کو اس بنیاد پر رد کیا جاسکتا ہے کہ مشارکہ میں یہ تو ضروری ہے ہی نہیں کہ

شریک صرف اپنے سرمایہ پر نفع کمائے۔ جب ایک دفعہ مشارکہ طے ہو جاتا ہے تو تمام ہی شرکاء اس سے قطع نظر کرتے ہوئے کہ کسی خاص عقد میں ان کا سرمایہ استعمال ہوا ہے یا نہیں مشارکہ سے حاصل ہونے والے نفع میں حصہ دار ہوتے ہیں۔ یہ بات خاص طور پر حنفیہ کے نزدیک زیادہ مؤثر ہے کیونکہ ان کے یہاں مشارکہ کے جواز کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ تمام شرکاء کے سرمایوں کو مخلوط کر دیا جائے۔“

ہم کہتے ہیں عمران اشرف صاحب کے اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ مشارکت میں یہ ضروری نہیں کہ ہر شریک صرف اپنے سرمایہ پر نفع حاصل کرے۔ شراکت کے بعد اگرچہ صرف ایک شریک کا سرمایہ استعمال ہوا ہو لیکن نفع میں دیگر شرکاء بھی شریک ہوتے ہیں۔

عمران اشرف صاحب نے مشارکت کا ضابطہ تو بتایا لیکن وہ اس کا تجزیہ نہیں کر پائے کہ زید نے جب دس دن کے بعد اپنی رقم نکوالی تو آیا شریعت کی نظر میں شراکت باقی بھی رہی یا نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس طرح سے تو شراکت ہی ختم ہو جاتی ہے خصوصاً جب کہ Sleeping partner ہو اور وہ اپنا کل سرمایہ Active partner سے واپس لے لے۔ اگر کل سرمایہ واپس نہ لے نصف واپس نکوالے تب بھی سابقہ مشارکت تو باطل ہو گئی کیونکہ سرمایوں کے نئے تناسب سے نئے عقد کی ضرورت ہوگی۔

غرض عمران اشرف صاحب کے تمام دلائل بے بنیاد ہیں۔ البتہ آخر میں وہ ایک اور دلیل دیتے ہیں جو آدمی کو غور کرنے پر مجبور کرتی ہے اور وہ یہ کہ یہ ایک جدید صورت ہے اور حدیث الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ کے تحت مسلمان اگر اس پر اتفاق کر لیں تو جبکہ کسی حرام کی تحلیل اور حلال کی تحریم لازم نہیں آتی اس کے اختیار سے کوئی مانع نہیں ہے۔ وہ لکھتے ہیں :

"In the proposed system, all the partners are treated at par. The profit of each partner is calculated on the basis of the period for which his money remained in the joint pool. There is no doubt that the aggregate profits accrued to the pool is generated by the joint utilization of different amounts contributed by the participants at different times. Therefore, if all of them agree with mutual consent to distribute the profits on daily products basis, there is no injunction of shariah which makes it

impermissible, rather it is covered under the general given by the Holy Prophet ﷺ guidelines in his famous hadith, as follows: "Muslims are bound by their mutual agreements unless they hold a permissible thing as prohibited or a prohibited thing as permissible."

”مجوزہ نظام میں تمام شرکاء سے یکساں معاملہ کیا جاتا ہے۔ ہر شریک کا نفع اس مدت کی بنیاد پر لگایا جاتا ہے جس میں اس کا سرمایہ مشترکہ کھاتہ میں جمع رہا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مشارکہ میں کل نفع مختلف اوقات میں جمع کرائی گئی مختلف رقموں کے استعمال سے حاصل ہوا ہے۔ اس لیے اگر سب کی اس پر باہمی رضامندی ہو کہ وہ یومیہ سرمایہ کی بنیاد پر آپس میں نفع تقسیم کریں گے تو شریعت کی کوئی نص ایسی نہیں ہے جو اس کو ناجائز قرار دیتی ہو بلکہ یہ تو نبی ﷺ کی ایک مشہور حدیث کہ مسلمان اپنی طے کی ہوئی شرطوں کے پابند ہیں جب تک وہ کسی حلال چیز کو حرام نہ کر لیں اور کسی حرام چیز کو حلال نہ کر لیں سے ثابت شدہ ضابطہ کے تحت داخل ہے۔“

لیکن ہم اُدپریتا چکے ہیں کہ اس نظام کے تحت کسی اور کا حاصل کیا ہوا نفع دوسرے کو دے دیا جاتا ہے اور کسی اور کو ہونے والے نقصان کا کچھ حصہ دوسرے کے سر بھی ڈال دیا جاتا ہے۔ یہ بات یقیناً جائز نہیں ہے۔ اس وجہ سے مذکورہ صورت کو حدیث اَلْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ کا مصداق سمجھنا درست نہیں ہے۔

آخر میں عمران اشرف صاحب نہ جانے کیوں ٹیکنوں اور بینکاروں سے مرعوب ہو کر لکھتے ہیں :

" If distribution on daily products basis is not accepted, it will mean that no partner can draw any amount nor can he inject new amounts to the joint pool. Similarly, no body will be able to subscribe to the joint pool except at the particular dates of the commencement of a new term. This arrangement is totally impracticable on the deposit side of the banks and financial institutions where the accounts

are debited and credited by the depositors many times a day. The rejection of the concept of the daily products will compel them to wait for months before they deposit their surplus money in a profitable account. This will hinder the utilization of savings for development of industry and trade, and will keep the wheel of financial activities jammed for long periods. There is no other solution for this problem except to apply the method of daily products for the calculation of profits, and since there is no specific injunction of Shariah against it, there is no reason why this method should not be adopted."

”اگر یومیہ سرمایہ کی بنیاد پر نفع کی تقسیم کو قبول نہ کیا جائے تو اس کا مطلب ہے کہ نہ تو کوئی شریک کوئی رقم نکلو سکتا ہے اور نہ ہی مشترکہ فنڈ میں کوئی نئی رقم شامل کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح کسی کے لیے بھی ممکن نہ ہوگا کہ وہ مشترکہ فنڈ میں رقم جمع کرا سکے سوائے نئی میعاد کے شروع ہونے کی مقررہ تاریخوں میں۔ بینکوں اور مالیاتی اداروں میں بچت جمع کرانے کے اعتبار سے یہ طریقہ سرے سے ناقابل عمل ہے جہاں بچت کنندگان ایک دن میں کئی کئی بار پیسے جمع کراتے ہیں اور نکلاتے ہیں۔ یومیہ سرمایہ کے تصور کو رد کر دینے سے بچت کنندگان مجبور ہوں گے کہ کسی نفع بخش کھاتہ میں فاضل سرمایہ جمع کرانے سے پہلے وہ مہینوں انتظار کریں۔ یہ بات صنعت و تجارت کی ترقی کے لیے بچتوں کے استعمال سے مانع ہوگی اور اس طرح سے مالیاتی جدوجہد کے پہلے طویل مدتوں کے لیے بالکل جام ہو کر رہ جائیں گے۔ اس مسئلہ کا اس کے علاوہ کوئی اور حل نہیں ہے کہ نفع کو معلوم کرنے کے لیے یومیہ سرمایہ کے طریقہ کو اختیار کیا جائے اور چونکہ اس کے خلاف شریعت کی کوئی نص موجود نہیں ہے لہذا اس کو اختیار نہ کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔“

اوپر یہ دکھانے کے بعد کہ یومیہ بنیادوں کا نظام واضح طور پر شریعت کے خلاف ہے ہمیں عمران اشرف صاحب کی اس انوکھی تقریر پر کچھ تبصرہ کرنے کی ضرورت نہیں سوائے اس کے کہ ”یہ کسی عام بینکر کی زبان کے الفاظ تو ہو سکتے ہیں ایک عالم دین اور اسلامی بینکر کے نہیں۔“ ☆☆☆ (جاری ہے)

قسط : ۳، آخری

ہندوستان اور پاکستان کے علماء کرام نے جہاں موجودہ دور کے اقتصادی اور معاشی نظام میں غلط اور حرام چیزوں کی نشاندہی فرمائی ہے وہیں اسلامی قوانین کی روشنی میں ان کی جائز اور قابل عمل متبادل صورتیں بھی پیش فرمائی ہیں جس سے مغرب کے ظالمانہ سرمایہ دارانہ نظام کی خرابیاں مزید کھل کر سامنے آجاتی ہیں اور اسلام کے اقتصادی نظام کی ہمہ جہتی بھی خوب اُجاگر ہو جاتی ہے اس موضوع کی مخصوص اہمیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے ادارہ اسلامی اقتصادی اور بینکاری کے ماہر علماء کرام کو اپنی قیمتی تحقیق اور تجاویز کو منظر عام پر لانے کے لیے اپنی خدمات پیش کرنا ہے تاکہ اس کا دائرہ وسیع ہو کر اس کے مخفی گوشوں کو مزید اُجاگر کر دے تاکہ وہ ایک دوسرے کے نکتہ نظر سے آگاہ ہو سکیں اور آراء کا باہمی اختلاف کم سے کم ہو کر یک جہتی پیدا کر دے اور خوب سے خوب تر کا حصول آسان ہو جائے۔

زیر نظر مضمون جامعہ مدنیہ لاہور کے مفتی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالواحد صاحب مدظلہم کا تحریر کردہ ہے اور موجودہ دور میں جدید اسلامی بینکاری سے متعلق ہے۔ ادارہ دیگر اہل علم کی اسلامی اقتصادی اور معاشی تحقیقات کو بھی منظر عام پر لانے کی خدمت میں خوشی محسوس کرے گا۔ (ادارہ)

<p>پاکستان میں رائج کردہ اسلامی بینکاری</p> <p>کے چند واجب اصلاح امور</p> <p>﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾</p>	<p>5۔ انشورنس اور تکافل :</p> <p>میزان بینک جو کہ "The Premier Islamic Bank" ہونے کا مدعی ہے اور جس کے شرعی مشیر مولوی عمران اشرف صاحب ہیں، کاراجارہ کی سکیم میں انشورنس کو اختیار کرتا ہے اگرچہ وہ اپنے ہی نام پر خود انشورنس کرواتا ہے اور انشورنس کو باہر مجبوری اختیار کرتا ہے اور اس کا ارادہ ہے کہ تکافل کا نظام قائم ہونے پر انشورنس کو تکافل سے بدل لیا جائے گا۔</p>
--	--

انشورنس تو یقیناً ناجائز ہے۔ اسلامی بینکاری کو خواہ کتنی ہی مجبوری سمجھ کر اور جزوی طور پر سہی انشورنس پر چلانا ناہم مناسب نہیں سمجھتے۔ گا ہک جو کارو غیرہ کو اجارہ پر لیتا ہے بینک کے انشورنس میں مبتلا ہونے کا سبب بنتا ہے اور چونکہ اس کو علم

ہے کہ بینک ایسا کرے گا تو سبب بننے کی وجہ سے وہ بھی گناہ سے نہ بچ سکے گا۔
رہا تکافل کا نظام تو عمران اشرف صاحب لکھتے ہیں :

" If the leased property is insured under the Islamic mode of Takaful, it should be at the expense of the lessor and not at the expense of the lessee, as is generally provided in the agreements of the current financial leases." (Islamic Banking: p.158)

”اگر اجارہ پر دیے ہوئے سامان کی اسلامی طریقہ تکافل کے تحت انشورنس کی گئی ہو تو اس کا خرچہ اجارہ پر دینے والے کے ذمہ ہوگا نہ کہ لینے والے کے ذمہ جیسا کہ موجودہ مروجہ مالیاتی اجاروں میں ہو رہا ہے۔“

دارالعلوم کراچی کی مجلس تحقیق کی جانب سے ”تکافل کا نظام“ جو تجویز کیا گیا ہے وہ مندرجہ ذیل ہے :

(1) (i) تکافل کمپنی کے حصہ دار (یا مساهمین) اپنے طور پر غیر منقولہ یا منقولہ یا دونوں قسم کی جائیداد وقف کریں جن کو محفوظ رکھا جائے گا اور ان کی آخری جہت قربت یعنی فقراء و مساکین پر صدقہ ہوگی۔

(ii) یہ حصہ دار تکافل فنڈ کے متولی بھی ہوں گے اور اس فنڈ کا اختتام و انصرام کریں گے اور اس پر اسی فنڈ میں سے متعین اجرت وصول کریں گے خواہ متعین رقم کی صورت میں یا حصہ متناسبہ کی صورت میں۔

(iii) پھر یہی حصہ دار اور متولی تکافل فنڈ کے لیے بطور مضارب بھی کام کر سکتے ہیں اور مضاربیت کے نفع میں سے اپنا حصہ بھی لے سکتے ہیں۔

(2) پالیسی ہولڈر (یا حملہ الوثائق) پر بیمہ کی طرح جو رقم جمع کرائیں گے وہ بھی تکافل فنڈ میں جمع ہو کر وقف ہوگی۔

(3) وقف کے اپنے قواعد و ضوابط میں یہ شامل ہوگا کہ حاملین وثائق یعنی پالیسی ہولڈروں میں سے جو جتنی رقم وقف میں جمع کرائے گا اسی کے حساب سے وقف فنڈ (یعنی تکافل فنڈ) میں سے اس کے ہونے والے نقصان کی تلافی کی جائے گی۔

(4) نقصان کی صورت میں پالیسی ہولڈر اپنے سابقہ دیے ہوئے چندوں (یعنی ادا کیے ہوئے پریمیم) کی بنیاد پر اپنے نقصان کی تلافی کا دعویٰ نہ کرے بلکہ یوں دعویٰ کرے کہ میں وقف کے قواعد و ضوابط کی بنیاد پر وقف کی طرف سے نقصان کی تلافی کا حقدار ہوں۔ (ماخوذ از کارروائی مجلس برائے غور و فکر ”شرکتہ الحکافل“) دارالعلوم کراچی دسمبر 2002ء
ہم کہتے ہیں اس نظام میں دو قسم ہیں :

(1) حصہ دار جو خود واقف بھی ہیں اور متولی بھی ہیں وہ خود ہی مضارب بھی بن جاتے ہیں حالانکہ مضارب تودو فریقوں کے درمیان عقد ہوتا ہے جس میں ایک کی جانب سے مال ہوتا ہے اور دوسرے کی جانب سے عمل ہوتا ہے۔ چونکہ حصہ دار وقف کے اور تکافل فنڈ کے متولی ہیں لہذا وہ رب المال کے حکم میں ہیں وہ مضارب نہیں بن سکتے۔ اگر یہ خیال کیا جائے کہ تکافل کمپنی تو خود ایک person ہے لہذا اس کو رب المال سمجھ کر متولی مضارب بن سکتا ہے تو یہ درست نہیں کیونکہ کمپنی بذات خود ایک معنوی شخصیت ہے حقیقی نہیں جو کسی قسم کا ایجاب و قبول یا کسی قسم کا تصرف کرنے کی اہلیت نہیں رکھتی۔ متولی اس کی نمائندگی کرتا ہے اور اس کو Represent کرتا ہے لہذا وہ رب المال کا کردار ادا کر سکتا ہے لیکن مضارب نہیں بن سکتا۔

(2) حاملین وراثت ظاہر ہے کہ پریمیم یا چندہ اسی نیت سے دیں گے کہ نقصان کی صورت میں اس کا ازالہ ہو سکے گا۔ اس نیت کے ہوتے ہوئے اس چندے یا پریمیم کے وقف کرنے کی نیت خالص نہ رہے گی۔ رہا یہ خیال کہ واقف کوئی چیز وقف کرتے وقت اس سے خود نفع اٹھانے کی نیت کرے تو شریعت میں یہ جائز ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ دونوں باتوں میں بہت فرق ہے۔ خود نفع اٹھانے کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ یہ خود بھی اور دیگر لوگ بھی اس سے نفع اٹھاتے ہوں یکون دلوہ فیہ کدلاء المسلمین اور دوسری یہ کہ اپنی موت تک خود نفع اٹھائے بعد میں فقراء کے لیے ہو۔ ان دونوں صورتوں میں فقراء کے لیے وقف جب اور جتنا ہے وہ بلا مزاحم ہے اور نیت میں کچھ خلل نہیں آتا جبکہ زیر بحث صورت میں آدمی بظاہر وقف کر رہا ہے لیکن یہ نیت ناگزیر ہے اور مزاحم ہے کہ میں یہ اپنے نقصان کے تدارک کے لیے وقف فنڈ میں رقم جمع کر رہا ہوں اور بوقت ضرورت جمع کرائی ہوئی رقم سے کہیں زیادہ تدارک حاصل ہوگا۔ اور جب نیت کے خلوص میں فرق آئے گا تو قمار اپنی صورت دکھائے گا۔

یہ کہنا کہ پالیسی ہولڈر کا دینا محض تبرع ہے اور لینا وقف کے قواعد کے تحت ہے تو ایسا امتیاز کتابوں کی حد تک تو ہو سکتا ہے عوام کا اپنی نیتوں میں اس کا امتیاز کرنا اور اس کو برقرار رکھنا عملی اعتبار سے تقریباً ناممکن ہے۔

ہنڈی (Bill of Exchange) کا مسئلہ :

اسی طرح کی خرابی اس تدبیر میں بھی پائی جاتی ہے جو Bill of Exchange کے سلسلہ میں بتائی گئی ہے

عمران اشرف صاحب لکھتے ہیں :

" The exporter with the bill of exchange can appoint the bank as his agent to collect receivable on his behalf. The bank can charge a fee for this service and can provide interest free loan to the exporter which is equal to the amount of the bill, and the exporter will give his consent to the bank that it can keep the amount received from the bill as a payment of the loan.

Here two processes are separated and thus two agreements will be made. One will authorize the bank to collect the loan on his behalf as an agent, for which he will charge a particular fee. The second agreement will provide interest free loan to the exporter, and authorize the bank for keeping the amount received through bill as a payment for loan.

These agreements are correct and allowed according to Shariah because collecting fee for service and giving interest free loan is permissible." (Islamic Banking: pp198/199)

”برآمد کنندہ جس کے پاس ہنڈی ہے وہ بینک کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے تاکہ وہ اس کی طرف سے رقم وصول کرے۔ اس کام کے لیے بینک اجرت وصول کر سکتا ہے اور ساتھ ہی برآمد کنندہ کو اتنی رقم کا غیر سودی قرضہ جاری کر سکتا ہے جو ہنڈی کی رقم کے برابر ہو۔ نیز برآمد کنندہ بینک کو اپنی یہ

رضامندی دے سکتا ہے کہ وہ ہنڈی کی رقم وصول ہونے پر اس کو قرض کی واپسی میں شمار کر لے۔ یہاں دو جدا جدا عمل ہیں لہذا معاہدے بھی دو ہوں گے۔ ایک معاہدے کے تحت بینک کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ وہ ہنڈی کی رقم برآمد کنندہ کے لیے وصول کرے اور اس پر مخصوص اجرت لے۔ دوسرے معاہدے کے تحت بینک برآمد کنندہ کو غیر سودی قرضہ مہیا کرے گا نیز بینک کو اختیار حاصل ہوگا کہ وہ ہنڈی کی رقم اپنے قرض کی واپسی میں رکھ لے۔

یہ معاہدے شریعت کی رو سے درست اور جائز ہیں کیونکہ کسی خدمت پر اجرت لینا بھی جائز ہے اور غیر سودی قرضہ دینا بھی جائز ہے۔“

ہم کہتے ہیں کہ اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ ہنڈی یعنی (Bill of Exchange) کو مثلاً برآمد کنندہ بینک کے پاس لے جائے جو رقم کی وصولی کے لیے برآمد کنندہ سے اپنی فیس وصول کرے۔ البتہ بینک برآمد کنندہ کو علیحدہ سے بل کی رقم کے برابر غیر سودی قرضہ بھی دے۔ یہ دو معاملات علیحدہ علیحدہ کیے جائیں۔

یہ تدبیر بالکل غیر مناسب ہے کیونکہ ان دو معاملات کو علیحدہ علیحدہ کرنے کے باوجود ان میں وہ خرابی موجود رہتی ہے جو ان کے اکٹھے ہونے میں سمجھی گئی ہے۔ وہ اس طرح سے کہ بینک کی پالیسی کو قانونی حیثیت حاصل ہوتی ہے جس پر اُس کا مواخذہ ہو سکتا ہے لہذا برآمد کنندہ جب اپنے بل کی وصولی کے لیے فیس اور اجرت دے گا تو قانونی طور پر بینک قرضہ وصول کر سکتا ہے گویا قانونی اعتبار سے اجارہ قرض کے ساتھ مشروط ہو سکتا ہے۔ یہ شرط اس طرح کی نہیں جس پر فریقین نے پہلے سمجھوتہ کر لیا ہو اور عقد میں اس کو ذکر نہ کیا ہو کیونکہ اس شرط کو قانونی حیثیت حاصل نہیں ہوتی علاوہ ازیں المعروف کالمشروط کا قاعدہ بھی یہاں چلتا ہے لہذا اجارہ فاسد ہوگا۔



کیا تکافل کا نظام اسلامی ہے؟

﴿حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب﴾



حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ کی کوششوں سے انشورنس کے مروجہ نظام کی جگہ ”تکافل“ کے نام سے اسلامی انشورنس کا نظام بہت تیزی سے پھیل رہا ہے۔ اس نظام کے بارے میں ہم نے مولانا تقی عثمانی مدظلہ کا ایک عربی رسالہ اور ان کے دارالعلوم کے ایک اُستاد ڈاکٹر اعجاز احمد صاحب صمدانی کی ایک کتاب کا مطالعہ کیا تو ہمیں یہ نظام شریعت کے متصادم نظر آیا، اسی کے بیان میں یہ زیرِ نظر مضمون ہے۔ (عبدالواحد غفرلہ)

ہمارے ہاں تکافل یعنی اسلامی انشورنس کا جو نظام رائج کیا گیا ہے وہ مولانا تقی عثمانی مدظلہ کا وضع کیا ہوا ہے اور وقف اور اُس کے چار قواعد پر مبنی ہے۔ مولانا لکھتے ہیں :

ومن هنا ظهرت الحاجة الى ان تكون هذه المحفظة على اساس الوقف
فان الوقف له شخصية اعتبارية في كل من الشريعة والقانون.

اس سے یہ ضرورت ظاہر ہوئی کہ انشورنس کا فنڈ وقف کی بنیاد پر ہونا چاہیے کیونکہ وقف کو قانون و شریعت دونوں میں قانونی و اعتباری شخصیت حاصل ہے۔
وقف کے چار قواعد یہ ہیں :

- 1- نقدی (روپے) کا وقف درست ہے۔
 - 2- واقف اپنے کیے ہوئے وقف سے خود نفع اٹھا سکتا ہے۔
 - 3- وقف کو جو تبرع یعنی چندہ کیا جائے وہ وقف کی ملکیت بنتا ہے خود وقف نہیں بنتا۔
 - 4- وقف کے لیے ناگزیر ہے کہ وہ بالآخر ایسی مد کے لیے ہو جو کبھی ختم نہ ہو مثلاً فقراء کے لیے ہو۔
- وقف کے ان چار قواعد پر مبنی نظام تکافل کی تفصیلی شکل یہ ہے :

نوٹ : عربی عبارت مولانا تقی عثمانی مدظلہ کے رسالہ ”تفصیل التامین التکافلی علی اساس

الوقف والحاجة الداعية اليه“ کی ہے۔

1- مکافل یا اسلامی انشورنس کمپنی اپنے سرمایہ کے ایک حصہ سے وقف کا ایک فنڈ قائم کرتی ہے جو اولاً تو فنڈ میں شریک اُن لوگوں کے لیے ہوگا جو فنڈ کی شرائط کے مطابق کسی حادثاتی نقصان کا شکار ہوئے ہوں اور بالآخر نیکی کے ختم نہ ہونے والے کاموں کے لیے ہوگا۔ فنڈ کے سرمایہ کو مضاربہ پر دیا جائے گا اور حاصل ہونے والے نفع کو فنڈ کے مقاصد میں خرچ کیا جائے گا۔

تنشئى شركة التامين الاسلامى صندوقا للوقف و تعزل جزءاً معلوما من رأس مالها يكون وقفا على المتضررين من المشتركين فى الصندوق حسب لوائح الصندوق و على الجهات الخيرية فى النهاية..... فبقى هذا الجزء المعلوم من النقود مستثمرا بالمضاربة و تدخل الارباح فى الصندوق لاغراض الوقف.

2- وقف فنڈ کسی کی ملکیت میں نہیں ہوتا۔ اس کی خود اپنی معنوی شخصیت ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے وہ مالک بنتا ہے اور مالک بناتا ہے۔

ان صندوق الوقف لا يملكه احد، و تكون له شخصية معنوية يتمكن بها من ان يملك الاموال ويستثمرها و يملكها حسب اللوائح المنظمة لذلك.

3- انشورنس میں دلچسپی لینے والے فنڈ کی شرائط کے مطابق اس کو چندہ دے کر فنڈ کے ممبر بن سکتے

ہیں۔

ان الراغبين فى التامين يشتركون فى عضوية الصندوق بالتبرع اليه حسب اللوائح .

4- انشورنس پالیسی لینے والے وقف فنڈ کو جو چندہ دیں گے وہ اُن کی ملکیت سے نکل کر وقف فنڈ کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا خود وقف نہ ہوگا۔ لہذا اس رقم کی اس طرح سے حفاظت واجب نہ ہوگی جس طرح وقف رقم کی واجب ہوتی ہے۔ وقف فنڈ کے فائدے کے لیے چندہ کی رقم کو بھی نفع بخش کاروبار میں لگایا جائے گا اور چندے کی اصل رقم کو اس کے منافع سمیت نقصانات کی تلافی کے لیے اور وقف کے دیگر مقاصد کے

لیے خرچ کیا جاسکے گا۔

ما يتبرع به المشتركون يخرج من ملكهم ويدخل في ملك الصندوق الوقفي، وبما انه ليس وقفا و انما هو مملوك للوقف فلا يجب الاحتفاظ بمبالغ التبرع كما يجب في النقود الموقوفة ، و انما تستثمر لمصالح الصندوق و تصرف مع ارباحها لدفع التعويضات واغراض الوقف الاخرى .

5- فنڈ کا شرائط نامہ اُن شرائط کی تصریح کرے گا جن پر پالیسی لینے والے بیمہ کی رقم کے حقدار

نہیں گے۔

تنص لائحة الصندوق على شروط استحقاق المشتركين للتعويضات و مبالغ التبرع التي يتم به الاشتراك في كل نوع من انواع التعيين.

6- پالیسی لینے والوں کو بیمہ کی جو رقم ملے گی وہ اُن کے چندے کا عوض نہیں ہوگی بلکہ وقف فنڈ کی

شرائط کے مطابق اُس کے حقدار بننے کی وجہ سے ملے گی۔

ما يحصل عليه المشتركون من التعويضات ليس عوضا عما تبرعوا به ، و انما هو عطاء مستقل من صندوق الوقف لدخولهم في جملة الموقوف عليهم حسب شروط الوقف .

7- وقف فنڈ کی ملکیت میں مندرجہ ذیل رقمیں ہوں گی :

i- وقف نقدی سے جو نفع حاصل ہو

ii- پالیسی لینے والوں کے چندے

iii- چندوں سے حاصل ہونے والے منافع

اور وقف فنڈ کو اختیار ہے کہ وہ ان رقموں میں وقف فنڈ کی شرائط کے مطابق تصرف کرے۔ لہذا

وقف فنڈ خالص نفع میں جو چاہے تصرف کر سکتا ہے مثلاً :

i- وہ اس خالص نفع کو احتیاط کے طور پر اپنے پاس رکھے تاکہ آئندہ سالوں میں ہونے والے

اتفاقہ نقصان اور خسارے سے بچ سکے یا

ii- وہ پورے خالص نفع کو یا اُس کے ایک حصہ کو فنڈ کے ممبران میں تقسیم کرے۔

لیکن بہتر یہ ہے کہ وقف فنڈ خالص نفع کے تین حصے کرے۔

i- ایک حصہ احتیاط کے طور پر آئندہ پیش والے آنے والے نقصانات کی تلافی کے لیے رکھ لے۔

ii- ایک حصہ ممبران میں تقسیم کر دے تاکہ مروجہ انشورنس سے فرق ہو سکے۔

iii- ایک حصہ نیکی کے کاموں میں خرچ کیا جائے تاکہ فنڈ کا وقف ہونا بھی واضح رہے۔

حيث ان الصندوق الوقفي مالک لجميع امواله بما فيه ارباح النقود
الوقفية والتبرعات التي قد مها المشتركون مع ماكسبت من الارباح
بالاستثمار فان للصندوق التصرف المطلق في هذه الاموال حسب
الشروط المنصوص عليها في لوائحه. فللصندوق ان يشترط على نفسه
بما شاء بشأن ما يسمى الفائض التاميني فيجوز ان يمسكه في الصندوق
كاحتياطي لما قد يحدث من النقص في السنوات المقبلة ، ويجوز ان
يشترط على نفسه في اللوائح ان يوزعه كلا او جزاً منه على المشتركين.
و ربما يستحسن ان يقسم الفائض على ثلاثة اقسام: قسم يحتفظ به
كاحتياطي، و قسم يوزع على المشتركين لتجلية الفرق الملموس بينه و
بين التامين التقليدي بشكل واضح لدى عامة الناس، و قسم يصرف في
وجوه الخير لابرز الصفة الوقفية للصندوق كل سنة .

9- انشورنس کمپنی وقف فنڈ کا انتظام کرے گی اور اس کے مال کو بڑھائے گی، اس کی تفصیل حسب

ذیل ہے :

i- انتظام : انشورنس کمپنی وقف کے متولی کی طرح انتظام کرے گی یعنی پالیسی لینے والوں سے

چندے وصول کرے گی، حقداروں کے نقصان کا تدارک کرے گی، خالص نفع کو فنڈ کی شرائط کے مطابق تقسیم
کرے گی اور فنڈ کے حسابات کمپنی کے حسابات سے الگ رکھے گی۔ ان سب خدمات پر کمپنی اجرت لے گی۔

ii- مال بڑھانا : اس کے لیے کمپنی وکیل بالا جرت بن کر کام کرے گی یا مضارب کی طرح کام کرے گی اور اپنے حصہ کا نفع لے گی۔

ان شركة التامين التي تنشئ الوقف تقوم بادارة الصندوق واستثمار امواله. اما ادارة الصندوق فانما تقوم به كمتول للوقف فتجمع بهذه الصفة التبرعات و تدفع التعويضات و تتصرف فى الفائض حسب شروط الوقف و تفصل حسابات الصندوق من حساب الشركة فصلا تاما و تستحق لقاء هذه الخدمات اجرة. واما استثمار اموال الصندوق فيمكن ان تقوم به كوكيل للاستثمار فتستحق بذلك اجرة او تعمل فيها كمضارب فتستحق بذلك جزءاً مشاعاً من الارباح الحاصلة بالا استثمار.

10- اس طرح کمپنی تین طریقوں سے فائدہ حاصل کرے گی :

i- اپنے سرمایہ کے منافع سے

ii- وقف فنڈ کے انتظام کی اجرت سے

iii- مضاربیت میں نفع کے حصہ سے

وعلى هذا الاساس يمكن ان تكسب الشركة عوائد من ثلاث جهات:
اولاً باستثمار راس مالها، و ثانياً باجرة ادارة الصندوق، و ثالثاً بنسبة من ربح المضاربة .

تکافل یا اسلامی انشورنس کے نظام کا حاصل :

اسلامی انشورنس کمپنی اپنے کچھ سرمایہ سے ایک وقف فنڈ قائم کرتی ہے۔ اس فنڈ کی شرائط میں سے ہے کہ وقف فنڈ کے جن ممبران کا کسی حادثہ میں نقصان ہو جائے اُس فنڈ کے منافع میں سے ان کے نقصان کی تلافی کی جائے گی۔ فنڈ کا ممبر بننے کے لیے اس میں ایک خاص چندہ دینا ہوگا جو ہر نوع کی انشورنس کے مطابق ہوگا۔

اسلامی انشورنس کمپنی ایک تو وقف فنڈ کا انتظام کرتی ہے اور اس سے متعلقہ تمام خدمات کو اجرت پر سرانجام دیتی ہے اور دوسرے وقف فنڈ کی وقف شدہ اور مملوکہ رقموں پر مضارب کے طور پر کام کرتی ہے اور

نفع میں سے اپنا حصہ وصول کرتی ہے۔

اس طرح سے کمپنی کو ہونے والی آمدنی کی تین جہتیں ہیں: (1) فنڈ سے متعلقہ خدمات فراہم کرنے پر اجرت (2) اپنے سرمایہ کا نفع اور (3) مضاربت میں نفع کا حصہ۔

حکافل یا اسلامی انشورنس کے نظام کی بنیادیں باطل ہیں :

ہم نے پوری دیانتداری سے اس نظام کا مطالعہ کیا اور اس پر غور و فکر کیا لیکن ہمیں افسوس ہے کہ مولانا تقی عثمانی مدظلہ نے اس کو وقف کے جن قواعد پر اٹھایا ہے ہم نے اُن قواعد کو اس کا ساتھ دیتا ہوا نہیں پایا۔ مولانا مدظلہ نے اُن قواعد کو آپس میں جوڑ کر حکافل کا نظام بنایا ہے حالانکہ غیر منقولہ جائیداد میں وہ اگرچہ جڑتے ہیں لیکن خصوصاً نقدی کے وقف میں ان کا جڑنا محل نظر ہے۔ مولانا مدظلہ نے مروجہ انشورنس کے اسلامی متبادل کی تحصیل میں تسامح سے کام لیا ہے حالانکہ ضرورت تھی کہ معاشیات کے موجودہ ترقی یافتہ دور میں حکافل کے نظام کی بنیادیں خوب مضبوط ہوتیں۔

پہلی باطل بنیاد :

مولانا تقی عثمانی مدظلہ کا ذکر کردہ پہلا قاعدہ کہ ”نقدی کا وقف درست ہے“ اور دوسرا قاعدہ کہ ”واقف اپنی زندگی میں بلا شرکت غیرے اپنے وقف سے خود نفع اٹھا سکتا ہے۔“ یہ دونوں ہی اپنی اپنی جگہ مسلم ہیں لیکن ان کو جوڑنا درست نہیں ہے۔

مولانا دلیل دیتے ہوئے لکھتے ہیں :

فی الذخيرة: اذا وقف ارضا او شيئا آخر و شرط الكل لنفسه او شرط البعض لنفسه ما دام حيا و بعده للفقراء قال ابو يوسف رحمه الله تعالى الوقف صحيح و مشائخ بلخ رحمهم الله اخذوا بقول ابى يوسف و عليه الفتوى ترغيبا للناس فى الوقف..... و لو قال ارضى هذه صدقة موقوفة تجرى غلتها على ما عشت ثم بعدى على ولدى و ولد ولدى و نسلهم ابدا ما تنا سلوا فان انقرضوا فهى على المساكين جاز ذلك كذا فى خزانة المفتين“

ذخیرہ میں ہے: جب کوئی شخص کوئی زمین یا کوئی اور شے وقف کرے اور یہ شرط کرے کہ جب تک وہ زندہ ہے وہ کل وقف کو یا اُس کے ایک حصہ کو اپنے استعمال میں رکھے گا تو ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ وقف صحیح ہے اور مشائخِ بلخ نے ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول کو اختیار کیا اور اسی پر فتویٰ ہے تاکہ لوگوں کو وقف کرنے میں رغبت رہے..... اور اگر کوئی شخص یوں کہے کہ میری یہ زمین صدقہ وقف ہے اور جب تک میں زندہ ہوں میں اس کی آمدنی لوں گا اور میرے بعد میری اولاد پر اور اولاد کی اولاد پر اور میری پوری نسل پر جب تک وہ چلے، پھر جب میری نسل ختم ہو جائے تو وہ مساکین پر وقف ہے تو جائز ہے۔ خزانۃ المفتین میں ایسے ہی ہے۔

ہم کہتے ہیں :

واقف کا یہ شرط کرنا کہ زندگی بھر وقف کردہ شے سے صرف وہی منفع ہوگا بلکہ اپنی اولاد اور پوری نسل کے لیے بھی یہ شرط کرنا غیر منقولہ جائیداد میں تو متصور ہے کیونکہ وہ جائیداد خود ابدی و دائمی ہوتی ہے کبھی ضائع نہیں ہوتی جبکہ نقدی اور دیگر منقولہ اشیاء میں ابدیت و دوام کی توقع ہی نہیں ہوتی بلکہ نقدی میں تو خطرہ ہوتا ہے کہ کاروباری نقصان کے باعث اصل رقم کچھ یا کل ہی جاتی رہے جبکہ دیگر منقولہ اشیاء مثلاً بہت سے برتن، کتابیں اور مصاحف وغیرہ تیس چالیس سال کے استعمال سے بوسیدہ ہو جاتی ہیں اور کسی دوسرے کے کام کی نہیں رہتیں۔ علاوہ ازیں وہ کسی حادثہ کا شکار بھی ہو سکتی ہیں اور چوری بھی ہو سکتی ہیں۔ اس لیے منقولہ اشیاء میں صرف یہی صورت ممکن ہے کہ آدمی اُن کو وجہِ خیر میں فوری وقف کر دے اور شرط کر دے کہ وہ خود بھی دوسرے کے ساتھ نفع اٹھائے گا یا وقف کے منافع کا حقدار ہونے کی وجہ سے دوسرے حقداروں کے ساتھ شریک ہوگا۔ ہماری بات کے دلائل مندرجہ ذیل ہیں :

1- اگرچہ منقولہ اشیاء میں وقف درست ہے لیکن وہ خلافِ قیاس محض استحسان کی وجہ سے درست ہے یعنی حدیث کی وجہ سے، تعامل کی وجہ سے اور فقراء کے لیے نفع ہونے کی وجہ سے۔

لا یجوز وقف ما ینقل و یحول..... وقال محمد یجوز حبس الکراع و السلاح و معناه و وقفہ فی سبیل اللہ و ابو یوسف معہ فیہ علی ما قالوا و هو

استحسان. والقیاس ان لا يجوز لما بيناه من قبل (من شرط التابيد والمنقول لا يتأبد).

وجه الاستحسان الآثار المشهورة ای فی الکراع والسلاح.

وعن محمد انه يجوز وقف ما فيه تعامل من المنقولات كالقاس والمر والقدم والمنشار والجنابة و ثيابها والقدر والمرجل والمصاحف وعند ابی یوسف لا يجوز لان القياس انما يترك بالنص والنص ورد فی الکراع والسلاح فيقتصر عليه و محمد يقول القياس قد يترك بالتعامل كما فی الاستصناع وقد وجد التعامل فی هذه الاشياء . (هدایہ)

جب منقولہ اشیاء میں وقف کے ثبوت کی بنیادیں ہی جُدا ہیں تو ان میں غیر منقولہ جائیداد کے وقف کے ایک حکم یعنی وقف علی النفس کو جاری کرنا یا تو قیاس سے ہوگا یا استحسان سے ہوگا؟ استحسان صرف گھوڑے اور ہتھیار میں ہے کسی اور منقولہ شے میں نہیں ہے۔ رہا قیاس تو وہ ممکن ہی نہیں کیونکہ منقولہ وغیر منقولہ میں فارق موجود ہے یعنی یہ فرق ہے کہ غیر منقولہ جائیداد ابدی و دائمی ہوتی ہے اور منقولہ شے عارضی اور غیر دائمی ہوتی ہے اور قربت مطلوبہ و مقصودہ تک اس کا پہنچنا مندرش و مشکوک ہوتا ہے۔

تنبیہ :

یہاں ہم نے قربت مطلوبہ و مقصودہ کا ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ وقف علی النفس کی صورت میں دو قسم کی قربتیں ذکر کی جاتی ہیں۔ ایک وہ جو وقف ہونے کی وجہ سے لازمی ہے، ابن ہمام رحمہ اللہ لکھتے ہیں :

لان الوقف یصح لمن یحب من الاغنیاء بلا قصد القرۃ وهو وان کان لا بد فی آخره من القرۃ بشرط التابید وهو بذلک کالفقراء و مصالح المسجد . (فتح القدیر)

”قربت کے قصد کے بغیر وقف اغنیاء کے حق میں بھی صحیح ہوتا ہے اگرچہ اغنیاء کے بعد ابدیت کی شرط کے ساتھ قربت کے لیے مثلاً اس کا فقراء کے لیے ہونا یا مصالح مسجد کے لیے ہونا ناگزیر ہے۔“

اور ابنِ نجیم رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

وقد يقال ان الوقف على الغنى تصدق بالمنفعة لان الصدقة كما تكون على الفقراء تكون على الاغنياء. وان كان التصديق على الغنى مجازا عن الهبة عند بعضهم و صرح في الذخيرة بان في التصديق على الغنى نوع قربة دون قربة الفقير. (البحر الرائق ص 187 ج 5)

”کہا جاتا ہے کہ غنی پر وقف منفعہ کا صدقہ ہوتا ہے کیونکہ صدقہ جیسے فقراء پر ہوتا ہے اسی طرح اغنیاء پر بھی ہوتا ہے۔ اگرچہ بعض حضرات کے نزدیک غنی پر صدقہ کا مطلب ہبہ و ہدیہ ہوتا ہے اور ذخیرہ میں تصریح ہے کہ غنی پر صدقہ بھی ایک نوع کی قربت اور نیکی ہے جو فقیر کے ساتھ نیکی سے کمتر درجہ کی ہوتی ہے۔“

ہم کہتے ہیں :

کہ غنی پر صدقہ والی بات اگرچہ فی نفسہ کمزور ہے لیکن اگر اس کو تسلیم بھی کیا جائے تو اس کا فائدہ فقط اتنا ہوگا کہ وقف علی النفس یا وقف علی الاغنیاء کے وقف ہونے کی ایک توجیہ بن جائے گی لیکن اس کے باوجود بالآخر اس کا ابدی طور پر فقراء پر یا مصالح مسجد پر وقف ہونا لازمی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ فقراء پر صدقہ قربت مقصودہ ہے جبکہ اغنیاء پر صدقہ اگر قربت بھی ہو تو وہ اس درجہ کی نہیں کہ اس کو آخرت کے اعتبار سے مقصود کہا جاسکے بلکہ عام طور سے امیروں کو دینے کو نیکی سمجھا ہی نہیں جاتا سوائے اس کے کہ ساتھ میں پائی جانے والی اچھی نیت نیکی اور ثواب کا باعث ہوتی ہے۔

اس پر کوئی کہے کہ صاحب ہدایہ نے تو اس کو بھی قربت مقصودہ کہا ہے جبکہ وہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی تائید میں لکھتے ہیں :

ولان مقصوده القربة و في الصرف الى نفسه ذلك قال عليه الصلاة والسلام نفقة الرجل على نفسه صدقة .

”وجہ یہ ہے کہ واقف کا مقصود قربت و نیکی ہوتی ہے۔ اور اپنے اوپر خرچ کرنا بھی نیکی ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا آدمی کا اپنے اوپر خرچ کرنا صدقہ ہے۔“

اس کا جواب یہ ہے کہ آدمی اپنے اوپر ضروری خرچ کرتا ہے اور ثواب پاتا ہے لیکن فقط اپنے اوپر خرچ کرنے کے لیے کوئی وقف نہیں کرتا اور نہ ہی اس کا شرعی ثبوت ہے ورنہ تو بہت سے لوگ اپنی بہت سی چیزوں کو وقف قرار دے دیں۔ وقف میں شے اپنی ملک سے نکلتی ہے اور بالآخر فقراء میں یا وجوہ خیر میں جاتی ہے اور انہی کے اعتبار سے وقف کیا جاتا ہے اور اسی کی وجہ سے لوگوں کو وقف علی النفس کی ترغیب دی جاتی ہے کہ اپنا دنیوی فائدہ بھی ہے اور بالآخر ثواب بھی ہے۔

قال الصدر الشهيد والفتویٰ علی قول ابی یوسف و نحن ایضا نفتی بقولہ
ترغیبا للناس فی الوقف..... و فی الحاوی القدسی المختار للفتویٰ قول
ابی یوسف ترغیبا للناس و تکثیرا للخیر (البحر الرائق ص 220 ج 5)
”صدر شہید رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ فتویٰ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے قول پر ہے اور ہم
ان ہی کے قول پر فتویٰ دیتے ہیں تاکہ لوگوں کو وقف کرنے میں رغبت ہو..... حاوی قدسی
میں ہے کہ فتوے کے لیے مختار قول امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا ہے تاکہ لوگوں کو وقف
کرنے میں رغبت ہو اور خیر کی صورتیں زیادہ بنیں۔

اس سے واضح ہوا کہ وقف کرنے میں اصل مقصود فقراء یا دیگر وجوہ خیر ہیں خود اپنی ذات یا اغنیاء
اصل مقصود نہیں بلکہ وہ تو بطور وسیلہ ہیں۔

2- امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ جو کہ غیر منقولہ جائیداد میں وقف علی النفس کے قائل ہیں منقولہ
اشیاء میں سے گھوڑوں کو فی سبیل اللہ وقف کرنے کے بھی قائل ہیں لیکن اس کے باوجود ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ
لکھتے ہیں :

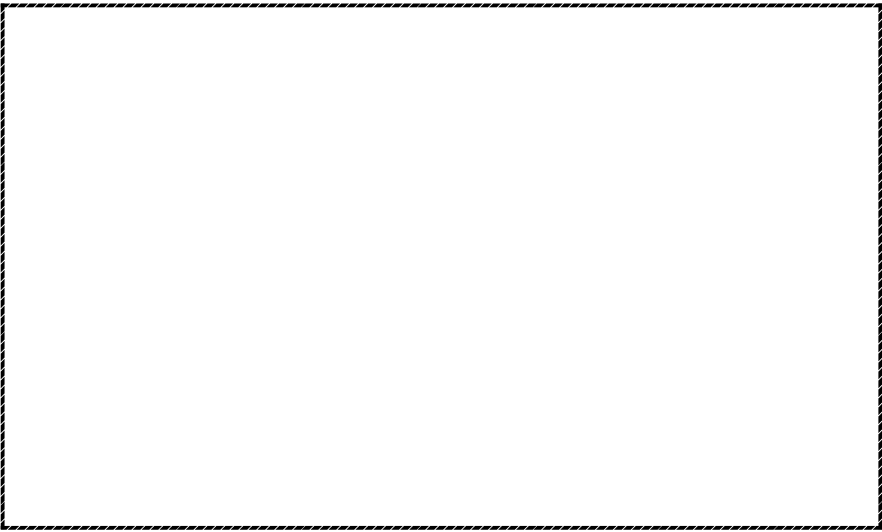
ثم اذا عرف جواز وقف الفرس والجمل فی سبیل اللہ فلو وقفہ علی ان
یمسکہ ما دام حیا ان امسکہ للجہاد جاز له ذلک لانه لو لم یشرط کان
له ذلک لان لجاعلی فرس السبیل ان یجاهد علیہ و ان اراد ان ینتفع به
فی غیر ذلک لم یکن له ذلک و صح جعله للسبیل یعنی یطل الشرط و
یصح وقفہ . (فتح القدیر ص 219 ج 6)

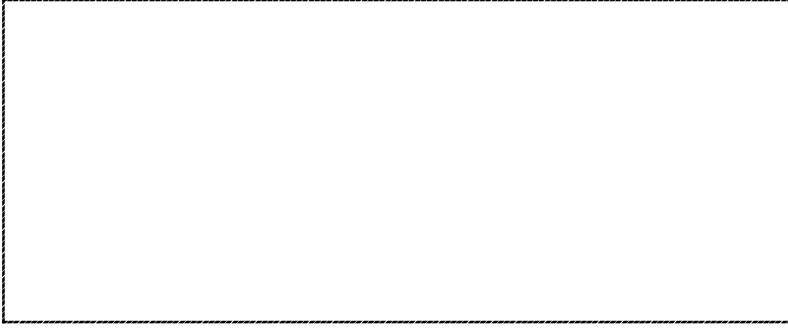
”پھر جب گھوڑے اور اُونٹ کو فی سبیل اللہ وقف کرنے کا جواز معلوم ہوا تو اگر کسی نے اس شرط کے ساتھ گھوڑے کو وقف کیا کہ وہ اپنی زندگی بھر اس کو اپنے پاس رکھے گا تو اس میں دو صورتیں ہیں: (i) اگر اس پر خود جہاد کرنے کے لیے اس کو اپنے پاس رکھا تو یہ اس کے لیے جائز ہے کیونکہ اگر وہ یہ شرط نہ بھی کرے تب بھی اس کو حق حاصل ہے کہ خود اس پر جہاد کرے۔ (ii) اور اگر وقف کرنے والے کی مراد یہ ہے کہ وہ گھوڑے کو اپنے دیگر ذاتی کاموں میں استعمال کرے گا تو یہ اُس کے لیے جائز نہیں ہے اور اُس کا وقف تو صحیح ہوگا لیکن شرط باطل اور کالعدم ہوگی۔

اس جزئیہ سے بخوبی واضح ہوتا ہے کہ منقولہ اشیاء میں وقف اُسی وقت جائز ہوگا جب وہ وجوہ خیر یا فقراء میں فوری اور نقد وقف ہو، وقف علی النفس کے بعد نہ ہو۔ اور اگر وقف علی النفس کیا ہو تو وقف ہو جائے گا لیکن علی النفس نہ ہوگا۔ (جاری ہے)

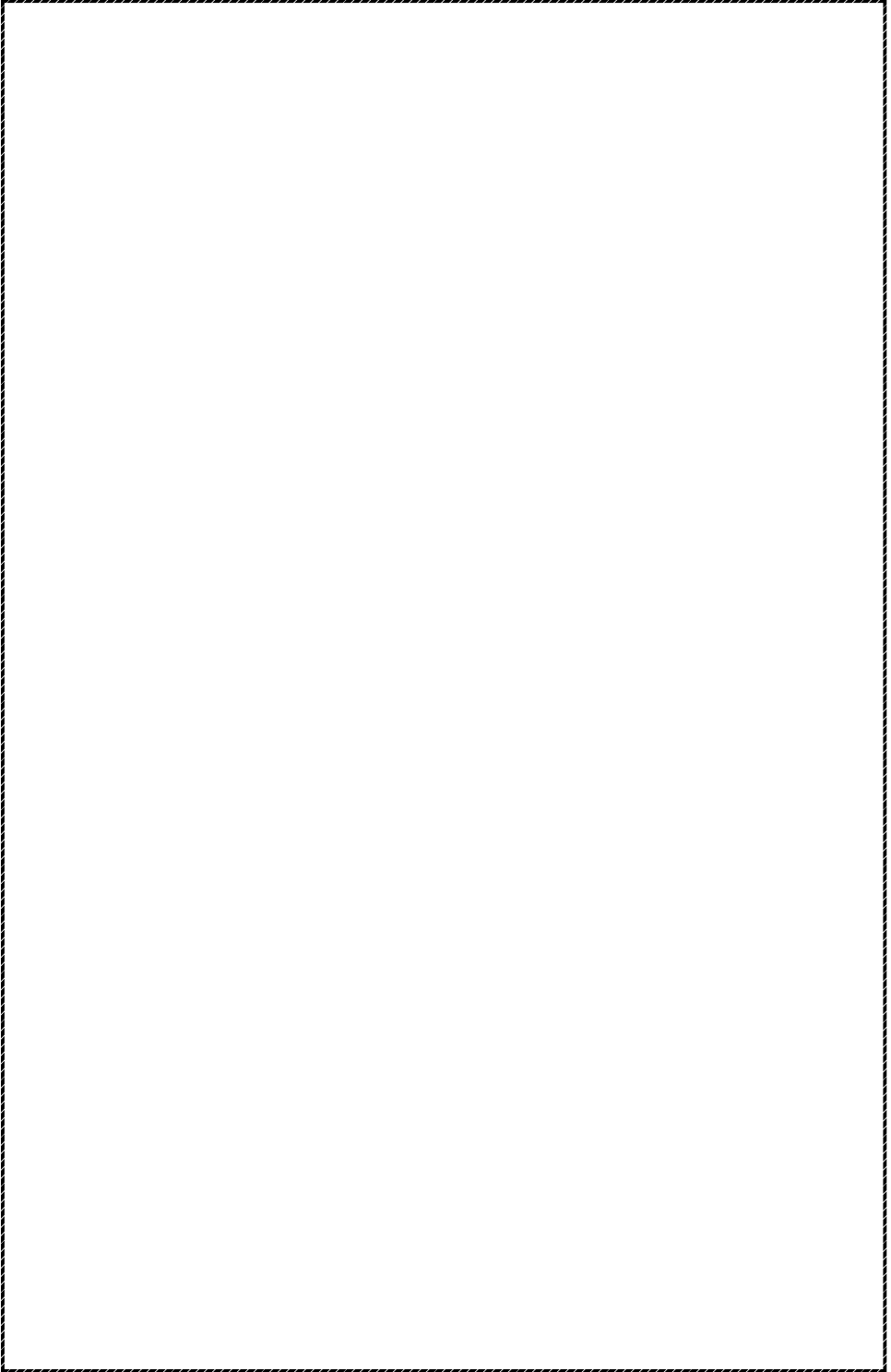












کیا تکفل کا نظام اسلامی ہے؟

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾



حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ کی کوششوں سے انشورنس کے مروجہ نظام کی جگہ ”تکفل“ کے نام سے اسلامی انشورنس کا نظام بہت تیزی سے پھیل رہا ہے۔ اس نظام کے بارے میں ہم نے مولانا تقی عثمانی مدظلہ کا ایک عربی رسالہ اور اُن کے دارالعلوم کے ایک اُستاد ڈاکٹر اعجاز احمد صاحب صمدانی کی ایک کتاب کا مطالعہ کیا تو ہمیں یہ نظام شریعت کے متصادم نظر آیا، اسی کے بیان میں یہ زیرِ نظر مضمون ہے۔ (عبدالواحد غفرلہ)

لیکن تنقیحِ فتاویٰ حامدِ یہ میں اس کے مخالف دفتوے ملتے ہیں، اس لیے ہم پہلے اُن کو نقل کرتے ہیں پھر ہم اپنی بات کہیں گے۔

1- فی فتاویٰ الشلبی وقف البناء بدون الارض صحيح والحکم به صحيح
لکن فی وقفه علی نفسه اشکال من جهة ان الوقف علی النفس اجازہ
ابو یوسف ومنعه محمد . وقف البناء بدون الارض من قبیل وقف المنقول
ولا یقول به ابو یوسف بل محمد فیكون الحکم به مرکبا من مذهبین وهو
لا یجوز لکن الطرسوسی ذکر ان فی منیة المفتی ما یفید جواز الحکم
المركب من مذهبین و علی هذا یتخرج الحکم بوقف البناء علی نفسه فی
مصرفی اوقاف کثیرة علی هذا النمط حکم بها القضاء السابقون و لعلهم
بنوه علی ما ذکرنا من جواز الحکم المركب من مذهبین او علی ان
الارض لما کانت متقررة للاحتکار نزلت منزلة ما لو وقف البناء مع
الارض من جهة ان الارض بید ارباب البناء یتصرفون فیها بما شاؤا من
هدم و بناء و تغییر لا یتعرض احد لهم فیها ولا یزعجهم عنها وانما علیهم
غلة تؤخذ منهم کما افاده الخصاف .

”فتاویٰ شملی میں ہے زمین کے بغیر محض عمارت کا وقف صحیح ہے اور اس کا حکم بھی صحیح ہے لیکن اس کو اپنے اوپر وقف کرنے میں اس اعتبار سے اشکال ہے کہ اپنے اوپر وقف کو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے جائز کیا ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے ناجائز کیا ہے۔ زمین کے بغیر محض عمارت کا وقف منقول کا وقف ہے جس کے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ قائل نہیں بلکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ قائل ہیں۔ لہذا اس کا حکم دو مذہبوں سے مرکب ہوا اور یہ جائز نہیں ہے۔ لیکن طرسوسی نے ذکر کیا کہ مدینہ المفتی میں ایسی بات مذکور ہے جس سے دو مذہبوں سے مرکب حکم جائز معلوم ہوتا ہے اور اسی پر مصر میں بہت سے اوقاف میں ان کے اوپر عمارت کے وقف کا حکم نکلتا ہے۔ گزشتہ قاضیوں نے اسی طرح سے فیصلہ دیا۔ ان کا فیصلہ یا تو اس پر مبنی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ دو مذہبوں سے مرکب حکم جائز ہوتا ہے یا اس پر مبنی تھا کہ زمین احتکار کی تھی یعنی تعمیر کو برقرار رکھنے کے لیے سرکاری زمین کرایہ پر لی گئی تھی (الاستحکار عقد اجارة يقصد به استبقاء الارض مقررة للبناء والغرس او لاحدهما۔ رد المحتار ص 428 ج 3) تو گویا عمارت زمین سمیت وقف تھی۔ وجہ یہ تھی کہ وہ زمین عمارت کے مالکان کے قبضہ میں ہوتی ہے اور وہ عمارت میں جو چاہے تصرف کرتے ہیں کراتے ہیں، بناتے ہیں اور اس میں تبدیلی کرتے ہیں اور حکومت ان سے کچھ تعرض نہیں کرتی بس ان سے زمین کا کرایہ وصول کرتی رہتی ہے۔ اس زمین میں مالکان کی وراثت بھی چلتی ہے اور وارثوں میں تقسیم بھی ہوتی ہے۔“

وذكر في اوقاف الخصاص ان وقف حوائيت الاسواق يجوز ان كانت الارض باجارة في ايدي الدين بنوها لا يخرجهن السلطان عنها من قبل انار اينها في ايدي اصحاب البناء توارثوها و تقسم بينهم لا يتعرض لهم السلطان فيها ولا يزعبهم وانما له غلة يأخذها منهم و تداولها خلف عن سلف و مضى عليها الدهور وهي في ايديهم يتبايعونها و يؤجرونها و تجوز فيها و صاياهم و يهدمون بناءها و يعيدونه و يبنون غيره فكذاك الوقف

فیہا جائز (رد المحتار ص 428 ج 3)

2- وفي موضع آخر من الوقف من فتاویٰ الشلبی ما نصه فاذا كان وقف الدراهم لم يرو الا عن زفر ولم يرو عنه في وقف النفس شيء فلا يتأتى وقفها على النفس حينئذ على قوله لكن لو فرضنا ان حاكما حنفيا حكم بصحة وقف الدراهم على النفس هل ينفذ حكمه فنقول النفاذ مبني على القول بصحة الحكم الملقق و بيان التلقيق ان الوقف على النفس لا يقول به الا ابو يوسف وهو لا يرى وقف الدراهم و وقف الدراهم لا يقول به الا زفر وهو لا يرى الوقف على النفس فكان الحكم بجواز وقف الدراهم على النفس حكما ملفقا من قولين كما ترى. و قد مشى شيخ مشائخنا العلامة زين الدين قاسم في ديباجة تصحيح القدوري على عدم نفاذه و نقل فيها عن كتاب توفيق الحكام في غوامض الاحكام ان الحكم الملقق باطل باجماع المسلمين و مشى الطرسوسي في كتابه انفع الوسائل على النفاذ مستندا في ذلك لما راه في منية المفتي.

”فتاویٰ شلبی ہی میں ایک اور مقام پر یہ ذکر ہے کہ دراہم کا وقف صرف امام زفر رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے جبکہ ان سے اپنے اوپر وقف کے بارے میں کچھ منقول نہیں ہے لہذا ان کے قول پر دراہم کا وقف علی النفس نہیں بنتا لیکن اگر ہم فرض کریں کہ کسی حنفی حاکم نے دراہم کے وقف علی النفس کے صحیح ہونے کا حکم جاری کیا تو کیا اس کا حکم نافذ ہوگا؟“

ہم کہتے ہیں :

نافذ ہونا اس پر مبنی ہے کہ تلفیق شدہ حکم کو صحیح مانا جائے اور تلفیق کا بیان یہ ہے کہ وقف علی النفس کے قائل امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ہیں جو دراہم کے وقف کے قائل نہیں جبکہ دراہم کے وقف کے قائل امام زفر رحمۃ اللہ علیہ ہیں جو وقف علی النفس کے قائل نہیں ہیں۔ لہذا دراہم کا وقف علی النفس ایسا حکم ہے جو دو قولوں کی تلفیق سے حاصل ہوا ہے۔ علامہ زین الدین قاسم رحمۃ اللہ علیہ نے دیباجہ تصحيح القدوري میں لکھا

ہے کہ وہ حکم نافذ نہ ہوگا۔ وہیں انہوں نے کتاب توفیق الحکام فی غوامض الاحکام سے نقل کیا کہ اس پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ تلفیق شدہ حکم باطل ہوتا ہے جبکہ طرسوسی نے اپنی کتاب انفع الوسائل میں حکم کے نافذ ہونے کو اختیار کیا اس وجہ سے جو منیۃ المفتی سے مذکور ہے۔

پھر علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ حکم کے نافذ ہونے کے حق میں لکھتے ہیں :

ورایت بخط شیخ مشائخنا ملا علی الترمکمانی فی مجموعتہ الکبیرۃ
ناقلًا عن خط الشیخ ابراہیم السوالاتی بعد هذه المسئلة المنقولة عن
فتاوی الشلبی ما نصه اقول و بالجواز افتی شیخ الاسلام ابو السعود فی
فتاواه و ان الحكم ینفذ و علیه العمل.

”میں نے اپنے شیخ المشائخ ملا علی ترکمانی کے بڑے مجموعہ میں ان کے ہاتھ کی تحریر دیکھی۔ انہوں نے شیخ ابراہیم سوالاتی کی تحریر نقل کی جس میں فتاوی شلبی کے ذکر کردہ مسئلہ کے بعد یہ لکھا تھا کہ شیخ الاسلام ابوسعود نے اپنے فتاوی میں اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور یہ کہ حکم نافذ ہے اور اس پر عمل ہے۔“

اس کے بعد علامہ ابن عابدین رحمۃ اللہ علیہ نے علامہ قاسم رحمۃ اللہ علیہ کی اس بات کا کہ تلفیق شدہ حکم مسلمانوں کے اجماع سے باطل ہے یہ جواب دیا کہ

المراد بما جزم ببطلانه ما اذا كان من مذاهب متباینۃ..... بخلاف ما
اذا كان ملفقا من اقوال اصحاب المذهب الواحد.

”جس تلفیق شدہ حکم کے بطلان کا انہوں نے جزم کیا اُس سے مراد مختلف مذاہب سے ملا کر بنایا ہوا حکم ہے..... بخلاف اس صورت کے جب تلفیق شدہ حکم ایک ہی مذہب کے اصحاب کا ہو۔“

ہم کہتے ہیں :

علامہ شلمی رحمۃ اللہ علیہ کے دونوں فتوے محل نظر ہیں۔

1- ان کے مذکورہ بالا دونوں ہی فتوے اس پر مبنی ہیں کہ دو قولوں سے ترکیب و تلفیق شدہ حکم جبکہ وہ

دونوں قول ایک مذہب کے ہوں جائز ہوتا ہے۔ تلفیق میں جو دو قول جمع کیے گئے ہیں وہ یہ ہیں :

i- نقدی و منقولات کا وقف جائز ہے امام محمد و امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک

ii- وقف علی النفس جائز ہے امام ابو یوسف کے نزدیک

لیکن امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ تو منقولات اور نقدی میں وقف ہی کے قائل نہیں تو لامحالہ ان میں وقف علی النفس کے بھی قائل نہیں ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک وقف علی النفس مطلق نہیں ہے مقید ہے غیر منقولات کے ساتھ۔ اس کو مطلق لینے کی کوئی وجہ اور دلیل موجود نہیں ہے۔ اسی طرح امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک دراہم کے وقف کا جواز مقید ہے اُس کے ساتھ کہ وہ فقراء پر ہو علی النفس نہ ہو۔ کیونکہ وہ وقف علی النفس کے قائل ہی نہیں ہیں۔

اب دو قول یوں بنے :

i- غیر منقولات کا وقف علی النفس جائز ہے امام ابو یوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک

ii- نقدی و منقولات کا وقف فقراء پر جائز ہے امام زفر رحمۃ اللہ کے نزدیک

دونوں قولوں کو ملائیں تو یہ نتیجہ نکلے گا کہ غیر منقولات کا وقف علی الفقراء علی النفس جائز ہے اور منقولات و نقدی کا وقف علی الفقراء جائز ہے، اس سے تلفیق نہیں بنتی۔ کیونکہ تلفیق میں ہر ایک کے حکم کو پورا بعینہ لیا جاتا ہے یہ نہیں کہ مقید کو مطلق لے لیا اور مطلق کو مقید کر کے لے لیا۔ غرض علامہ طرسوسی رحمۃ اللہ علیہ کا بتایا ہوا تلفیق شدہ حکم حقیقت میں تلفیق کا نتیجہ نہیں بلکہ منقولات کو غیر منقولات کے وقف علی النفس پر قیاس کا نتیجہ ہے جس کے بارے میں ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہونے کی وجہ سے درست نہیں ہے۔

2- پہلے فتوے میں علامہ ہٹلی رحمۃ اللہ علیہ نے طرسوسی رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا کہ

وعلى هذا يتخرج الحكم بوقف البناء على نفسه في مصر في اوقاف

كثيرة على هذا النمط حكم بها القضاة السابقون ولعلمهم بنوه على ما

ذكرنا من جواز الحكم المركب من مذهبين او على ان الارض لما

كانت متفرقة للاحتكار نزلت منزلة ما لو وقف البناء مع الارض .

اور اسی پر مصر کے بہت سے اوقاف میں ان کے اُپر عمارت کے وقف کا حکم ملتا ہے۔

گزشتہ قاضیوں نے اسی طرح سے فیصلہ دیا۔ شاید ان کا فیصلہ یا تو اس پر مبنی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ دومند ہوں سے مرکب حکم جائز ہوتا ہے یا اس پر مبنی ہے کہ زمین احتکار کی تھی تو گویا عمارت زمین سمیت وقف کی گئی تھی۔

ہم کہتے ہیں :

طرسوسی رحمۃ اللہ علیہ نے بات کو اس طرح سے ذکر کیا ہے گویا گزشتہ قاضی بہت سے اوقاف میں زمین کے بغیر عمارت کے وقف علی النفس کے جواز کا فیصلہ دیتے رہے ہیں حالانکہ اور حضرات ان کی طرف صرف عمارت کے وقف کے جواز کے فیصلہ کی نسبت کرتے ہیں اس کے وقف علی النفس کے فیصلہ کی نہیں۔

ابن ہمام رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

و فی الفتاوی لقاضی خان وقف بناء بدون ارض قال هلال لا يجوز
انتهی لکن فی الخصاف ما یفید ان الارض اذا كانت متقررة الاحتکار
جاز فانه قال فی رجل وقف بناء دار له دون الارض انه لا يجوز. قيل له
فما تقول فی حوانیت السوق ان وقف رجل حانوتا منها؟ قال ان كان
الارض اجارة فی ایدی القوم الذین بنوها لا یخرجهم السلطان عنها
فالوقف جائز..... و تداولها الخلفاء ومضى عليها الدهور وهی فی
ایدیہم..... فافاد ان ما كان مثل ذلک جاز وقف البنیان فیہ و الا فلا
(فتح القدیر ص 217 ج 6)

ایسے ہی علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے رد المحتار میں خصاف رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا ہے۔

3- پہلے فتوے میں طرسوسی رحمۃ اللہ علیہ نے زمین کے بغیر عمارت کے وقف علی النفس کے جواز کی دو

مکملہ وجوہات بتائی ہیں اور اپنا خیال ظاہر کیا ہے کہ سابقہ قاضیوں نے اپنے فیصلہ کی بنیاد ان ہی دو میں سے کسی ایک کو بنایا ہے، گویا علامہ طرسوسی خود تردد میں ہیں کہ واقعی وجہ کیا ہے؟ اور ان دونوں وجوہوں کا حال ہم بیان کر چکے ہیں کہ تلفیق بنتی نہیں اور گزشتہ حکام کا فیصلہ زمین کے بغیر عمارت کے وقف کے جواز کے بارے میں ہے اس میں وقف علی النفس کے جواز کے بارے میں نہیں۔ اور اگر وقف علی النفس کے جواز کے حکم کو بھی تسلیم کر لیا

جائے تو وہ احکار والی زمین میں موجود عمارت کے بارے میں ہے جس کے ساتھ زمین بھی گویا وقف ہی ہوتی ہے۔ لہذا خالص منقول میں وقف علی النفس کا جواز ثابت نہیں ہوتا۔

3- علامہ شملی کے دوسرے فتوے کا مدار بھی طرسوسی رحمۃ اللہ علیہ پر اور اُن کے اس قول پر ہے کہ نقدی میں وقف علی النفس حکم مطلق و مرکب ہے۔ اس تلفیق کی حقیقت ہم اُوپر بتا چکے ہیں۔

رہی یہ بات کہ طرسوسی رحمۃ اللہ علیہ کی بات کو علامہ شملی اور شیخ الاسلام ابوسعود اور علامہ شامی رحمہم اللہ نے بھی اختیار کیا ہے تو اس سے فرق نہیں پڑتا کیونکہ جب انہوں نے دلیل ذکر کی ہے تو اب دلیل کی حقیقت کو دیکھا جائے گا انحصار کو نہیں۔

2- دوسری باطل بنیاد، یہ سودا اور قرار پر مبنی ہے۔

اُوپر ہم نے مولانا تفتی عثمانی مدظلہ کی یہ دو باتیں ذکر کر چکے ہیں جو دوبارہ ذہن نشین کر لینی چاہئیں۔

i- ان الوقف له شخصية اعتبارية في كل من الشريعة والقانون.

قانون اور شریعت دونوں ہی میں وقف کو قانونی و اعتباری شخصیت حاصل ہے۔

ii- ما يتبرع به المشترك كون يخرج من ملكهم و يدخل في ملك الصندوق

الوقفی و بما انه ليس وقفا و انما هو مملوك للوقف .

پالیسی ہولڈر جو چندہ دیتے ہیں اُن کی ملکیت سے نکل کر وقف فنڈ کی ملکیت میں داخل ہو

جاتا ہے اور وہ وقف کی ملکیت بنتا ہے خود وقف نہیں بنتا۔

مولانا تفتی عثمانی کے دارالعلوم کراچی کے ایک اُستاد ڈاکٹر مولانا اعجاز احمد صدیقی صاحب کچھ

وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”وقف چونکہ خود شخص قانونی ہے اور دیے گئے عطیات براہ راست وقف کی ملکیت میں

چلے جاتے ہیں اور وقف پھر اپنے طے کردہ ضوابط کی روشنی میں کلیمز (Claims) کی

ادائیگی کرتا ہے اس لیے وقف کا نظام زیادہ قابلِ اطمینان ہے۔“ (تکافل انشورنس کا

اسلامی طریقہ ص 100)

”جو لوگ وقف کی بنیاد پر بننے والے پول کو تبرع (Donate) کرتے ہیں وہ تبرع

وقف کی ملکیت میں چلا جاتا ہے اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کسی وقف مثلاً مدرسہ یا قبرستان کے لیے چندہ دینا۔ جب کوئی چیز وقف کی ملکیت میں آ جاتی ہے تو وقف اپنے قواعد کی روشنی میں وقف کے لیے چندہ دینے والے کو بھی فائدہ پہنچا سکتا ہے۔ گویا وقف کو چندہ دینے والے کے لیے وقف سے فائدہ حاصل کرنا جائز ہے چنانچہ اگر کوئی شخص مثلاً کسی مدرسہ کو چندہ دیتا ہے تاکہ اس میں مسلمانوں کے بچے زیورِ تعلیم سے آراستہ ہوں..... تو اُس کے لیے بھی جائز ہے کہ اپنے بچے کو بھی اس مدرسہ میں تعلیم دلوائے۔ یہ اس لیے کہ وہ وقف اسی مقصد کے لیے قائم ہوا ہے۔ اسی طرح وقف کی بنیاد پر جو تکافل قائم ہوتا ہے وہ خاص قسم کے افراد یعنی ایسے افراد کے لیے قائم ہوتا ہے جنہیں مخصوص قسم کا نقصان پہنچ سکتا ہے تو اس وقف کو تبرع کے طور پر رقم دینے والا اسی طرح پول سے فائدہ اٹھا سکتا ہے جس طرح مدرسہ یا قبرستان کو چندہ دینے والا۔ (تکافل ص 101)

ہم کہتے ہیں :

تکافل میں وقف فنڈ کو چندہ دینے اور اس سے نقصان کی تلافی حاصل کرنے کے اس نظام پر چند اشکال پیدا ہوتے ہیں جن کو خود صدائی صاحب نے ذکر کیا ہے اور پھر ان کا جواب دیا ہے لیکن ان کے جواب نا کافی ہیں اور دیے گئے نظام پر اعتراض باقی رہتے ہیں۔ ان کے جواب نقل کرنے کے بعد ہم اُن پر اپنا تبصرہ بھی دیں گے۔ (جاری ہے)



کیا تکافل کا نظام اسلامی ہے؟

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾



حضرت مولانا محمد تقی عثمانی مدظلہ کی کوششوں سے انشورنس کے مروجہ نظام کی جگہ ”تکافل“ کے نام سے اسلامی انشورنس کا نظام بہت تیزی سے پھیل رہا ہے۔ اس نظام کے بارے میں ہم نے مولانا تقی عثمانی مدظلہ کا ایک عربی رسالہ اور اُن کے دارالعلوم کے ایک اُستاد ڈاکٹر اعجاز احمد صاحب صدیقی کی ایک کتاب کا مطالعہ کیا تو ہمیں یہ نظام شریعت کے متصادم نظر آیا، اسی کے بیان میں یہ زیرِ نظر مضمون ہے۔ (عبدالواحد غفرلہ)

پہلا اشکال :

(مدرسہ یا کنویں کی) جو مثالیں اُوپر ذکر کی گئیں اُن کے اندر وقف سے فائدہ حاصل کرنے کے لیے یہ شرط نہیں کہ وقف سے فائدہ اُٹھانے والے شخص نے بھی کچھ نہ کچھ عطیہ ضرور دیا ہو بلکہ مثلاً جب کوئی کنواں وقف ہو گیا تو اُس سے یہ پیاسا شخص پانی پی سکتا ہے چاہے اُس نے کنویں کو خرید کر وقف کرنے میں کوئی حصہ ملا یا ہو یا نہ ملا ہو۔ (بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ خواہ اُس نے کنویں کے اخراجات کے لیے چندہ دیا ہو یا نہ دیا ہو۔..... عبدالواحد) تکافل ص 103، 102۔

صدیقی صاحب کا جواب :

”وقف کے اندر اس بات کی شرعاً گنجائش ہے کہ وہ کسی مخصوص طبقے یا افراد کے لیے ہو مثلاً کوئی شخص یہ شرط لگائے کہ میں فلاں باغ اس شرط پر وقف کرتا ہوں کہ اس کا پھل صرف فلاں رشتہ داروں کو یا میری اولاد کو دیا جائے یا میری زندگی میں مجھے ملتا رہے اور میرے بعد فلاں بستی کے فقراء اس سے فائدہ اُٹھائیں۔

وقف کرنے والا وقف کے مصالح کے پیش نظر وقف کے دائرہ کو مخصوص افراد تک محدود رکھنا چاہے تو ایسا کر سکتا ہے۔ تکافل کمپنی میں وقف کی بنیاد پر قائم پول کو اگر بالکل عام کر دیا جائے اور ہر شخص کو اس سے اپنا رسک کور (risk cover) کرنے کی اجازت دی جائے تو ظاہر ہے کہ اس پول میں ہرگز اس کی گنجائش (Capacity) نہیں لہذا ضروری ہوگا کہ یہ وقف کسی مخصوص طبقے کے لیے ہو۔ پس اگر واقفین شروع میں یہ شرط لگا دیں کہ اس وقف سے صرف وہ لوگ فائدہ اٹھا سکتے ہیں جو اس وقف کو عطیہ (Donation) دیں تو یہ قید (Restriction) لگانا جائز نہیں ہوگا۔ (تکافل ص 103)

ہم کہتے ہیں کہ :

1- اشکال یہ تھا کہ اُپر دی گئی مثالوں میں مثلاً کنویں سے پانی پینے میں یا مدرسہ میں بچوں کو تعلیم دلوانے میں یہ شرط نہیں ہے کہ آدمی نے وقف کو کچھ چندہ دیا ہو جبکہ تکافل کے وقف فنڈ میں یہ شرط ہے لہذا وہ تکافل کی مثالیں نہ بنیں۔ ان کو تکافل کی مثالیں بنانے کے لیے صمدانی صاحب کو دو میں سے ایک کام کرنا تھا۔
i- یا تو وہ کہتے کہ کنویں سے پانی پینا بھی چندے (یا قیمت) کے ساتھ مشروط ہو سکتا ہے اور مدرسہ میں تعلیم بھی چندے (یا فیس) کے ساتھ مشروط ہو سکتی ہے جو معاوضہ ہے۔

لیکن صمدانی صاحب نے اس جواب سے اعراض کیا تا کہ وہ عقد معاوضہ کے چکر میں نہ پھنس جائیں کیونکہ پانی اور تعلیم تو روپے کے عوض میں ہو سکتے ہیں لیکن انشورنس کا کلیم تو خود روپوں میں ہوتا ہے اور روپوں کے معاوضہ میں کمی بیشی سود ہے۔

ii- یادہ یہ کہتے کہ جب وقف میں اتنی گنجائش نہیں تو جیسے مدرسہ میں طلبہ کی تعداد ایک حد تک ہی ہو سکتی ہے اسی طرح چندے کی شرط کے بغیر کسی مخصوص علاقہ کے لوگوں کو اس کی سہولت مہیا کی جاتی یا پہلے رابطہ کرنے والے سو افراد کو وقف سے فائدہ پہنچایا جاتا۔

لیکن صمدانی صاحب نے اس جواب کو بھی اختیار نہیں کیا کیونکہ اس طرح تکافل کمپنی کو کچھ فائدہ نہیں ہوتا اس لیے صمدانی صاحب نے اپنے دعوے پر جو اشکال ظاہر کیا اس کے جواب میں بھی صرف دعوے کو ذکر کر دیا۔ اُن کا دعویٰ تھا کہ ”وقف کو تبرع کے طور پر رقم دینے والا اسی طرح پول سے فائدہ اٹھا سکتا ہے

جس طرح مدرسہ یا قبرستان کو چندہ دینے والا“ اور اس پر ہونے والے اشکال کا جواب یہ دیا کہ وقف کرنے والا چندے کی شرط لگا سکتا ہے۔ لہذا صرف وقف کو چندہ دینے والا ہی اس سے فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ یہ تو ظاہر ہے کہ وقف کے شرط لگانے سے ہی شرط وجود میں آتی ہے اور انتفاع مشروط بنتا ہے لیکن سوال تو یہ ہے کہ مثل مشروط نہیں ہے جبکہ مثل لہ مشروط ہے حالانکہ مثل کو بھی مشروط کیا جاسکتا ہے۔ ایسا کیوں ہے؟ اس کے جواب سے صدائی صاحب نے کئی کترالی ہے۔

2- صدائی صاحب کے یہ الفاظ : ”اس وقف سے صرف وہ لوگ فائدہ اٹھا سکتے ہیں جو اس وقف کو عطیہ دیں۔“ اس پر واضح دلیل ہیں کہ یہ عقد معاوضہ (Commutative deal) ہے کیونکہ وقف فنڈ اور پالیسی ہولڈر آپس میں عوض کے طور پر لین دین کرتے ہیں اور

i- عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے الفاظ کا نہیں۔

ii- وقف شخص قانونی ہے اور وہ یہ کہتا ہے کہ ”تم مجھے چندہ دو گے تو حادثہ کی صورت میں میں تمہیں تلافی کی رقم دوں گا۔ اور تھوڑا چندہ دو گے تو تھوڑی تلافی کروں گا زیادہ دو گے تو زیادہ کروں گا۔“

اگر مولانا تقی عثمانی مدظلہ اور صدائی صاحب اس پر اصرار کریں کہ چندہ تو ہدیہ و عطیہ ہے اس میں عوض کا معنی نہیں اور پالیسی ہولڈر کے نقصان کی تلافی وقف کی شرط کی وجہ سے ہے تو یہ عجیب چکر ہے۔ ان کی بات اُس وقت تو متصور ہو سکتی ہے جب کوئی محض نیکی کا کام سمجھ کر وقف فنڈ میں چندہ دے اور تکافل یا انشورنس کا اُس کو کچھ پتہ نہ ہو یا اُس کا اس سے آئندہ انتفاع کا واقعی کچھ ارادہ نہ ہو۔ پھر اتفاق سے حادثہ کی صورت میں اُس کو تکافل کمپنی نے یا کسی اور نے بتایا کہ تم تو فلاں وقف فنڈ سے نقصان کی تلافی کے حقدار ہو۔ لیکن جہاں پہلے ہی باہمی معاملہ کے سارے شرائط و ضوابط طے کیے جاتے ہوں اور کوئی بھی عوض کے لالچ یا توقع کے بغیر تکافل کمپنی کے دفتر میں قدم نہ رکھتا ہو اور پوری لکھت پڑھت کی جاتی ہو وہاں اس قسم کے حیلے بہانے معاملہ کی حقیقت کو نہیں بدلتے ورنہ تو معاشیات کے اس انتہائی ترقی یافتہ دور کے لوگ یہ سمجھنے میں حق بجانب ہوں گے کہ معاشیات میں اسلام کے پاس سوائے حیلے بہانوں کے اور کچھ نہیں ہے۔

دوسرا اشکال :

صدائی صاحب لکھتے ہیں ”وقف کا یہ طریقہ بھی ہے کہ جو زیادہ عطیہ دے (یعنی زیادہ پریمیم دے) وہ

اُس شخص سے زیادہ نقصان کی تلافی کا حقدار ٹھہرتا ہے جو اس کے مقابلے میں کم عطیہ دے کہ وہ کم نقصان کی تلافی کا حقدار ٹھہرتا ہے گویا عطیہ (پریمیم) کی کمی اور زیادتی کی بنیاد پر نقصان کی تلافی میں کمی زیادتی کرنا اُسے عقد معاوضہ کے قریب کر دیتا ہے۔“ (حکافل ص 102)

صمدانی صاحب کا جواب :

پالیسی ہولڈرز تبرع (عطیہ) کے طور پر وقف پول میں جو رقم جمع کرائیں اُس میں کمی زیادتی کی بنیاد پر کم یا زیادہ نقصان کی تلافی اگر پالیسی ہولڈر کا قانونی حق نہ ہو بلکہ وقف کی طرف سے صرف وعدہ ہو تو پھر یہ معاملہ بلاشبہ عقد معاوضہ میں داخل نہیں اس لیے کہ عقد معاوضہ میں ہر فریق کو اپنا معاوضہ لینے کا حق حاصل ہوتا ہے جبکہ یہاں ایسا نہیں ہے۔ (حکافل ص 103)

ہم کہتے ہیں :

حکافل کمپنی کے وقف فنڈ کی شرائط میں یہ بات گزر چکی ہے کہ وقف سے صرف وہ لوگ فائدہ اٹھا سکتے ہیں جو اس وقف کو چندہ و عطیہ دیں گے۔ اور ضابطہ ہے کہ شرط الواقف کنص الشارع یعنی واقف کا شرط لگانا ایسا ہے جیسے شارع کا فرمان (حکافل ص 100) جس کا دوسرے لفظوں میں یہ مطلب ہے کہ واقف کی شرط کو قانونی حیثیت حاصل ہے محض اخلاقی نہیں اور اس کی بنیاد پر چندہ و پریمیم ادا کرنے والے وقف سے فائدہ اٹھانے کے قانونی حقدار ہوئے اور وہ قانونی بنیادوں پر اپنا حق وصول کر سکتے ہیں۔

جناب صمدانی صاحب بھی ان کے قانون حق کے احتمال کو تسلیم کرتے ہیں لیکن اس صورت میں وہ عجیب تاویل کرتے ہیں وہ لکھتے ہیں :

”لیکن اگر تبرع کی کمی اور زیادتی کی بنیاد پر نقصان کی تلافی میں کمی اور زیادتی پالیسی ہولڈرز کا قانونی حق ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں :

پہلی صورت یہ ہے کہ پالیسی ہولڈر اس بنیاد پر اپنے قانونی حق کا دعویٰ کرے کہ اُس نے فلاں وقت وقف پول کو اتنی رقم کا پریمیم دیا تھا جس کی وجہ سے اس کے نقصان کی تلافی کرنا وقف کے ذمہ لازم ہے۔ یہ صورت یقیناً ناجائز ہے کیونکہ یہ بات اُسے عقد معاوضہ

میں داخل کر دیتی ہے جس کے نتیجہ میں وہ ساری خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو کمرشل انشورنس میں موجود ہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ پالیسی ہولڈر اپنے دیے گئے تبرع کی بنیاد پر نقصان کی تلافی کا دعویٰ نہ کرے بلکہ وقف کے اپنے طے شدہ قواعد و ضوابط کو بنیاد بنا کر اس بات کا دعویٰ کرے کہ میں ان قواعد کی بنیاد پر وقف کی طرف سے تلافی نقصان کا حقدار ہوں..... پالیسی ہولڈر شرعاً اس طریقے پر اپنا قانونی حق استعمال کر سکتا ہے اور اس کا یہ قانونی حق اس صورت کو عقد معاوضہ میں داخل نہیں کرتا۔ (تکافل ص 104, 105)

صمدانی صاحب کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ پالیسی ہولڈر کا اگر قانونی حق بھی تسلیم کر لیا جائے تو اس کے استعمال کا مذکورہ دوسرا طریقہ جائز ہے جو معاوضہ کے مفہوم سے خالی ہے۔
ہم کہتے ہیں :

جب واقف کی شرائط کو قانونی حیثیت حاصل ہے اور پالیسی لینے کو بھی قانونی حیثیت حاصل ہے تو یہ کہنا بھی درست ہے کہ وقف پر لازم ہو جاتا ہے کہ شرط پوری ہونے پر وہ پالیسی ہولڈر کے نقصان کی تلافی کرے۔ اور یہ کہنا بھی درست ہے کہ پالیسی ہولڈر کو عقلاً و شرعاً حق ہوتا ہے کہ وہ کسی بھی طریقے سے اپنا قانونی حق حاصل کرے خواہ صمدانی صاحب کی ذکر کردہ پہلی صورت سے یا ان کی ذکر کردہ دوسری صورت سے۔

اس کا بیان یہ ہے کہ واقف کی شرائط کا تعلق دو چیزوں سے قائم ہوا ہے ایک پالیسی ہولڈر کے چندہ یا پریمیم ادا کرنے سے اور دوسرا وقف کی طرف سے تلافی نقصان سے۔ اس لیے پالیسی ہولڈر کو اختیار ہے کہ وہ ان دو میں سے کسی بھی تعلق کا حوالہ دے کر تلافی کا مطالبہ کرے۔ غرض وہ یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ میں نے فلاں وقت وقف پول کو اتنی رقم کا پریمیم دیا تھا جس کی وجہ سے میرے نقصان کی تلافی کرنا وقف کے ذمہ لازم ہے اور یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ وقف کے قواعد و ضوابط کی بنیاد پر میں نقصان کی تلافی کا حقدار ہوں، اور دونوں صورتوں میں وقف فنڈ اور پالیسی ہولڈر کے درمیان معاملہ کے عقد معاوضہ ہونے میں کچھ اشکال نہیں رہتا۔

معاملہ کے عقد معاوضہ ہونے پر مندرجہ ذیل دو باتیں بھی واضح دلیل ہیں :

i- چندے کی کمی و زیادتی کی بنیاد پر نقصان کی تلافی کی کمی و زیادتی۔

ii- پر پیجم ادا کرتے وقت پالیسی ہولڈر کی یہ نیت ہوتی ہے کہ اُسے اس کے بدلے کچھ نہ کچھ ملے بلکہ اگر اُس کا نقصان زیادہ ہو تو زیادہ ملے۔ اور اس پر کھلا قرینہ یہ ہے کہ خواہ اسلامی انشورنس ہی ہو آدمی اسی غرض سے کراتا ہے اور ساری لکھت پڑھت کرتا ہے کہ اُس کے نقصان کی تلافی ملے۔

صمدانی صاحب کا اس کے عقد معاوضہ ہونے سے انکار کرنا اور انکار کرنے کی وجہ :

صمدانی صاحب معاملہ کے عقد معاوضہ ہونے کا انکار کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”وقف کو چندہ دینا ایک مستقل معاملہ ہے اور وقف کے قواعد کے مطابق چندہ دینے والے

کا نقصان کی تلافی کرانے کا حقدار ٹھہرنا بالکل دوسرا معاملہ ہے۔“ (حکافل ص 106)

عقد معاوضہ کی نفی کرنے کی خاطر صمدانی صاحب پالیسی ہولڈر اور وقف فنڈ کے درمیان معاملات کی

مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”اس فنڈ کے اندر وہ (یعنی پالیسی ہولڈرز) اس لیے رقم جمع کر رہا ہوتا ہے کہ اُس پول

میں موجود افراد (یعنی دیگر پالیسی ہولڈرز) میں سے اگر کسی کو مالی نقصان ہو تو اُس کی رقم

کو بھی اس نقصان کے پورا کرنے کے لیے استعمال کیا جاسکے اور مجموعی طور پر اگر اسے

بھی کوئی نقصان ہو تو دوسرے شرکاء بھی اس پر تیار ہیں کہ ان کے پر پیجم سے اُس کا

نقصان پورا کیا جائے لیکن یہ شرط نہیں کہ میں اس لیے پر پیجم دے رہا ہوں کہ میرا نقصان

پورا کیا جائے کیونکہ مجھے نقصان ہونے کا یقین نہیں اور نہ ہی دوسرے افراد کو یقین ہے

بلکہ نقصان کے احتمال کی بنیاد پر یہ رقم جمع کی جا رہی ہے۔“ (حکافل ص 114)

”پالیسی ہولڈر کے نقصان کو پورا کرنے کی ذمہ داری پالیسی ہولڈر کے تمہرات سے وجود

میں آنے والے حوض (پول) پر ہوتی ہے۔ (حکافل) کہنی یہ کہتی ہے کہ یہ پول تمہارا

نقصان پورا کرے گا اگر اس کے اندر نقصان پورا کرنے کی گنجائش ہوئی تو آپ کے

نقصان کی تلافی کر دی جائے گی اور اگر پول کے اندر گنجائش نہ ہوئی تو یہ نقصان پورا نہیں

کیا جائے گا۔ (حکافل ص 115)

ہم کہتے ہیں :

صمدانی صاحب کی یہ بات کئی وجوہ سے محل نظر ہے :

1- صمدانی صاحب نے پالیسی ہولڈر کے رقم جمع کرانے کی جو تاویل کی ہے وہ محض اُن کی اختراع ہے جو اُن کی دیگر تصریحات کے خلاف ہے۔ اس بات کی تصریح پہلے گزر چکی ہے کہ پالیسی ہولڈر کی جمع کرائی ہوئی رقم وقف فنڈ کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ پالیسی ہولڈر کا اب اس رقم سے کوئی تعلق نہیں رہا اور اب وقف فنڈ پر ہے کہ وہ اس کو اپنے قواعد و ضوابط کے مطابق خرچ کرے۔ لیکن صمدانی صاحب اس کو وقف فنڈ کے ملکیتی ہونے کے بجائے اس کے پاس امانت ہونے کو بیان کرتے ہیں اور لکھتے ہیں ”اس پول میں موجود افراد میں سے اگر کسی کو مالی نقصان ہو تو اُس کی رقم کو بھی اس نقصان کے پورا کرنے کے لیے استعمال کیا جاسکے“ حالانکہ اب وہ اس کی رقم تو رہی نہیں۔ اسی طرح وہ یہ بھی لکھتے ہیں ”امانت کا عقد جس کی وجہ سے پالیسی ہولڈر کی رقم کمپنی کے پاس (یا وقف فنڈ کے پاس) بطور امانت آ جاتی ہے“ (حکافل ص 114)

2- حکافل کمپنی کے ساتھ پالیسی ہولڈر جو بھی معاملہ کرتا ہے وہ درحقیقت ایک مکمل معاملہ ہے یعنی یہ کہ پالیسی ہولڈر یہ معلوم کر کے کہ وقف فنڈ سے اُس کے موہوم نقصان کی تلافی ملتی ہے وہ اس کے لالچ میں حکافل کمپنی سے یکبارگی مکمل معاملہ کرتا ہے۔ لیکن صمدانی صاحب اس معاملہ کے حصے بخرے کرتے ہیں اور ہر حصہ کی علیحدہ علیحدہ تاویل کر کے اُس کو سیدھا دکھانے کے درپے ہیں۔

3- اس بات کو پیش نظر رکھا جائے کہ وقف فنڈ خود ایک شخص قانونی ہے اور وقف فنڈ کو جو چندہ دیا جائے وہ اُس کی ملکیت میں داخل ہو جاتا ہے تو صمدانی صاحب کی مذکورہ بالا عبارتوں کا حاصل یہ ہوگا کہ وقف فنڈ زید سے کہتا ہے کہ تم مجھے اتنا چندہ دو تو میں بشرط موجودگی وسائل تمہارے ممکنہ نقصان کی تلافی کروں گا اور زید یہ جانتے ہوئے کہ ہو سکتا ہے کہ اُس کا نقصان ہو اور ہو سکتا ہے کہ نہ ہو اور یہ بھی جانتے ہوئے کہ وقف فنڈ کی ملکیت میں تلافی کے لیے رقم ہو سکتا ہے ہو اور ہو سکتا ہے نہ ہو چندے کی رقم وقف فنڈ میں جمع کراتا ہے۔

صمدانی صاحب کی اس بات کا خلاصہ نکالیں تو یہ نکلے گا کہ زید موہوم تلافی کی خاطر وقف فنڈ کو چندہ دیتا ہے۔ یہ بات عقد معاوضہ ہونے کے منافی بھی نہیں اور علاوہ ازیں قمار ہونے پر بھی صریح دلیل ہے۔

4- ایک اور پہلو جو قابل غور ہے وہ یہ ہے کہ پالیسی ہولڈر کی جانب سے وقف فنڈ کو عطیہ و چندہ

دیا جاتا ہے لیکن شرط فاسد کے ساتھ یعنی موہوم تلافی کی شرط کے ساتھ۔ اب کوئی کہے کہ ہدیہ و چندہ شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا بلکہ خود شرط باطل ہو جاتی ہے۔ اور اس سے یہ ہوتا ہے کہ چندہ دینے کی بالکل مستقل اور غیر مشروط حیثیت بن جاتی ہے اس لیے پالیسی ہولڈر اس کی بنیاد پر تلافی نقصان کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اور وقف فنڈ کی جانب سے نقصان ایک بالکل الگ اور مستقل معاملہ ہے جو واقف کی شرائط کے تحت ہے۔

ہم کہتے ہیں اتنی بات تو درست ہے کہ پالیسی ہولڈر کا دیا ہوا چندہ شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوگا۔ اور وہ موہوم تلافی کا حقدار نہیں ہوگا۔ لیکن اگر وہ اس کے باوجود نقصان کی تلافی وصول کرتا ہے تو اب یہ سارا معاملہ ایک ہو کر فاسد ہو جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب زید بکر کو کہے کہ میں تمہیں ایک ہزار روپے کا قرض اس شرط سے دیتا ہوں کہ تم مجھے اس کے گیارہ سو واپس کرو گے۔ بکر نے ایک ہزار روپیہ وصول کر لیا۔ اس حد تک تو معاملہ صحیح ہوگا اور شرط فاسد خود باطل ہو جائے لیکن اگر بکر نے گیارہ سو واپس کیے اور زید نے وہ قبول کر لیے تو یہ سب معاملہ ایک ہو کر سود کا ہو جائے گا اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ زید کا قرض دینا بھی درست ہوا اور چونکہ شرط فاسد باطل ہو گئی تھی لہذا بکر نے جو سود پے زائد واپس کیے وہ اس شرط کے تحت نہیں آتے بلکہ وہ ایک نیا بہہ ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ پالیسی ہولڈر اور وقف فنڈ کے درمیان عقد معاوضہ واقع ہوتا ہے اور تکافل یا اسلامی انشورنس کے تحت یہ معاملہ سود، قمار اور غرر پر مشتمل ہے۔

تکافل سے ہٹ کر مروجہ انشورنس میں بھی یہی تین خرابیاں جو خود صمدانی صاحب یوں ذکر کرتے ہیں :

”مروجہ انشورنس کے اندر بنیادی طور پر تین خرابیاں موجود ہیں۔

1- ربا (Interest)

2- قمار (Gambling)

3- غرر (Uncertainty) (تکافل ص 120)

صمدانی صاحب چونکہ تکافل کے عقد تبرع ہونے پر پختہ ہیں اس لیے وہ اس کو ہر مرض کی دوا سمجھتے ہیں اور لکھتے ہیں :

مروجہ انشورنس میں ہونے والا معاملہ عقد معاوضہ تھا جس کی وجہ سے درج بالا خرابیاں

پیدا ہوئی ہیں۔ اسلامی انشورنس میں اسے عقد تبرع میں تبدیل کر دیا گیا جس سے ربا (سود) کی خرابی تو بالکل ختم ہو گئی کیونکہ سود اُسی صورت میں پایا جاتا ہے جب دو چیزوں کی تبدیلی عقد معاوضہ کی بنیاد پر ہو۔ جب معاملہ معاوضہ کی بنیاد پر نہ ہو بلکہ کوئی شخص اپنی طرف سے تبرعاً زیادہ دے دے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ شرعاً پسندیدہ ہے مثلاً کسی شخص نے آپ کو سو روپے ہدیے کے طور پر دیے۔ پھر کسی موقع پر آپ کی اس سے ملاقات ہوئی تو آپ نے دو سو روپے ہدیے کے طور پر دے دیے تو یہ نہ صرف جائز بلکہ پسندیدہ ہوگا اور اسے ربا نہیں کہا جائے گا کیونکہ اُس نے آپ کو سو روپے اس شرط پر نہیں دیے تھے کہ آپ اُسے کچھ بڑھا کر واپس کریں گے.....

باقی دو خرابیاں غرر اور قمار کی ہیں۔ ان دونوں کی بنیاد غیر یقینی کیفیت (Uncertainty) پر ہے۔ ظاہر ہے کہ غیر یقینی کیفیت تکافل کے اندر بھی موجود ہے کیونکہ اس میں پالیسی ہولڈر ایک ایسے نقصان کی تلافی کے لیے پریمیم جمع کراتا ہے جس کا پایا جانا غیر یقینی ہے کہ یہ معلوم نہیں کہ پالیسی ہولڈر کو وہ نقصان پیش آئے گا یا نہیں؟

لیکن اسلامی تکافل کے اندر اس غیر یقینی کیفیت سے عقد ناجائز نہیں ہوتا کیونکہ اس کی بنیاد عقد تبرع پر ہے اور تبرعات کے اندر غیر یقینی کیفیت (Uncertainty) کا پایا جانا ممنوع نہیں جبکہ عقود معاوضہ کے اندر ممنوع ہے۔

اس کو بذریعہ مثال یوں واضح کیا جاسکتا ہے کہ مثلاً میرے پاس ایک تھیلی میں کچھ رقم ہے میں کسی دکاندار سے ایک پگھلا خریدتا ہوں اور اُس سے کہتا ہوں کہ اس کی قیمت وہ رقم ہے جو اس تھیلی میں ہے۔ تو ظاہر ہے کہ یہ صورت ناجائز ہے کیونکہ دکاندار کو معلوم نہیں کہ اس میں کتنی رقم ہے لہذا اس کے اعتبار سے قیمت مجھول (غیر معلوم) ہے اور بیع کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ بیچی جانے والی چیز کی قیمت فریقین کو معلوم ہو، لیکن اگر میں کسی طالب علم سے یہ کہتا ہوں کہ اگر آپ امتحان میں اوّل آگئے تو جو رقم اس تھیلی میں ہے وہ تمہیں انعام کے طور پر دوں گا تو یہ صورت جائز ہے حالانکہ یہاں بھی جہالت

اور غیر یقینی کیفیت (Uncertainty) موجود ہے لیکن چونکہ یہ عقد تبرع ہے اس لیے یہاں جہالت اور غیر یقینی کیفیت (Uncertainty) کا پایا جانا ممنوع نہیں۔ اس طرح جب ہم نے انشورس کا ڈھانچہ بدل دیا تو یہاں پر بھی غیر یقینی کیفیت پائے جانے کے باوجود معاملہ ناجائز نہیں ہوگا۔‘ (حکافل ص 121, 122)

ہم کہتے ہیں :

صمدانی صاحب نے یہاں بھی وہی کام کیا ہے کہ معاملہ کے حصے بخرے کیے اور پھر ہر حصہ کی جائز ہونے کو مثال سے ذکر کر دیا۔ معاملہ کی جو مجموعی صورت ہے اس پر نظر کرنے پر وہ آمادہ ہی نہیں ہیں حالانکہ یہاں اصل تو مجموعی صورت ہی ہے۔

دیکھیے صمدانی صاحب نے تبرع کی یہ مثال دی ہے کہ کسی شخص نے آپ کو سو روپے ہدیے کے طور پر دیے پھر کسی موقع پر آپ کی اس سے ملاقات ہوئی تو آپ نے دو سو روپے ہدیے کے طور پر دیے تو یہ نہ صرف جائز بلکہ پسندیدہ ہوگا۔ اس مثال سے صمدانی صاحب نے یہ سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ حکافل میں بھی تبرع ہوتا ہے اس لیے وہ جائز ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ صمدانی صاحب کی یہ مثال حکافل کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی۔ اس کی مثال تو یوں بنتی ہے کہ زید بکر سے کہے کہ اگر تم مجھے سو روپے ہدیہ کرو گے تو وسائل کے ہونے کی صورت میں کبھی تمہیں ضرورت پڑی تو میں تمہیں دس ہزار روپے دوں گا۔ اس کو کون محض عقد تبرع کہے گا اور عقد معاوضہ نہ سمجھے گا پھر جبکہ وقف فنڈ اور حکافل کمپنی قانونی حیثیت رکھتے ہیں اور ان کے قواعد و ضوابط اور اغراض و مقاصد کو قانونی حیثیت حاصل ہے تو یہ اور پختہ عقد معاوضہ بنے گا۔

عملی خرابیاں :

1- کمپنی خود ہی رب المال اور خود ہی مضارب بنتی ہے:

حکافل کمپنی لکھتی ہے :

The Company shall act as a Mudarib for the purpose of managing the investment of

Participant's contribution. As such, the Company stands entitled to a share in the investment income there of as Mudarib.

”شریک یعنی پالیسی ہولڈر کے چندے سے حاصل ہونے والے سرمایہ میں تکافل کمپنی مضارب کی حیثیت سے کام کرے گی اور اس طرح سے حاصل ہونے والے نفع میں مضارب کی حیثیت سے حصہ دار ہوگی۔“

ہم کہتے ہیں :

کمپنی جو خود واقف بھی ہے اور متولی بھی ہے وہ خود مضارب نہیں بن سکتی کیونکہ مضارب بت و فریقوں کے درمیان ایسا عقد ہوتا ہے جس میں ایک کی جانب سے مال ہوتا ہے اور دوسرے کی جانب سے عمل ہوتا ہے چونکہ کمپنی وقف فنڈ کی متولی ہے لہذا وہ رب المال ہے اور وہ مضارب نہیں بن سکتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ کمپنی تو پالیسی ہولڈروں کے سرمایہ میں مضارب کے طور پر کام کرتی ہے لہذا رب المال تو پالیسی ہولڈر ہوئے۔ تو یہ صحیح نہیں کیونکہ اوپر یہ ذکر ہو چکا ہے کہ پالیسی ہولڈر جو چندہ دیتے ہیں وہ وقف کی ملکیت ہوتا ہے اور کمپنی اس کی بھی متولی ہوتی ہے۔

علاوہ ازیں کمپنی نے وقف فنڈ کے لیے جو سرمایہ فراہم کیا ہے اُس میں بھی تو کمپنی ہی مضارب بت کے طور پر کام کرے گی تو کمپنی خود ہی رب المال اور خود ہی مضارب بنی جو صحیح نہیں۔

اس کے جواب کے طور پر مولانا تقی عثمانی مدظلہ لکھتے ہیں :

والظاهر انه لا مانع من كونها متولية للوقف و مضاربة في اموالها في وقت واحد بشرط ان تكون المضاربة بعقد منفصل و بنسبة من الربح لا تزيد عن نسبة ربح المضارب في السوق فان الفقهاء اجازوا لناظر الوقف ان يستاجر ارض الوقف باجرة المثل عند بعضهم و بما يزيد على اجرة المثل عند آخرين (الفتاوى الهندية ج 2 ص 421) فيمكن ان تقاس عليه المضاربة و ان لم أره في كلام الفقهاء بصراحة.

”ظاہر یہ ہے کہ کمپنی ایک ہی وقت میں وقف فنڈ کی متولی بھی ہو اور اُس کے اموال میں مضارب بھی ہو اُس سے کوئی مانع نہیں ہے جبکہ ایک تو مضارب بت کا عقد جدا ہوا ہو اور دوسرے کمپنی کا نفع میں حصہ مار کیٹ ریٹ سے زیادہ نہ ہو کیونکہ فقہاء نے وقف کے ناظر کے لیے جائز بتایا ہے کہ وہ وقف کی زمین کو خود اُجرت مثل یا اُس سے زائد کے عوض کرایہ پر لے لے۔ اس پر مضارب بت کو قیاس کیا جاسکتا ہے اگرچہ اس کی تصریح مجھے فقہاء کے کلام میں نہیں ملی۔“

ہم کہتے ہیں :

یہ بات غور طلب ہے کہ فقہاء نے ناظر کے لیے وقف زمین کو اُجرت پر لینے کے جواز کی تصریح کی اور ناظر کے مضارب بننے کے جواز کی تصریح نہیں کی۔ آخر ان دونوں میں کچھ فرق ہوگا تب ہی تو فقہاء نے بظاہر فرق رکھا ہے۔

اور وہ فرق یہ ہے کہ وقف اراضی کوئی غصب کر لے تو اگرچہ وہ اُجرت پر دینے کے لیے نہ ہو تب بھی غاصب کو اس کی اُجرت مثل دینی پڑے گی۔

اسی طرح اگر ناظر یا متولی وقف کی اراضی کو خود اُجرت پر لے لے تو اگرچہ وہ معروف طریقے پر اجارہ نہیں ہے لیکن اُجرت مثل واجب ہونے سے اس معاملہ کو مجاز اُجارہ کہہ دیا۔ مضارب بت میں حقیقی یا مجازی کوئی بھی صورت نہیں بنتی اس لیے مضارب بت کو اجارہ پر قیاس کرنا ممکن نہیں ہے۔

مولانا تقی عثمانی مدظلہ بھی اس قیاس پر پوری طرح مطمئن نہیں ہیں اس لیے وہ ایک متبادل صورت بھی بتاتے ہیں اگرچہ تکافل کمپنی نے عملاً پہلی ہی صورت کو اختیار کیا ہے۔ مولانا مدظلہ متبادل صورت یہ لکھتے ہیں :

ولئن كان هناك شك في جمع الشركة بين تولية الوقف و بين المضاربة فيمكن ان يكون احد مديري الشركة او احد موظفيه متوليا للوقف بصفته الشخصية ويستاجر الشركة لادارة الصندوق باجر و يدفع اليها الاموال للاستثمار على اساس المضاربة.

”اگر کمپنی کے بیک وقت متولی وقف ہونے اور مضارب ہونے میں کچھ شک ہو تو جو

متبادل صورت ممکن ہے وہ یہ ہے کہ کمپنی کے ڈائریکٹروں یا منیجروں میں سے ایک اپنی ذاتی شخصیت کے اعتبار سے وقف کا متولی ہو جائے اور وہ وقف فنڈ کے انتظام کے لیے کمپنی کو اجرت پر لے لے اور وقف کے اموال بھی مضاربت کی بنیاد پر کمپنی کے حوالے کر دے۔“

ہم کہتے ہیں :

یہ تو پہلے سے بدتر صورت ہے اور آسمان سے گرا کھجور میں اٹکا کا مصداق ہے کیونکہ :

مولانا مدظلہ لکھ چکے ہیں کہ تنشئی شرکت التامین الاسلامی صندوقاً للوقف و تعزل جزءاً معلوماً من رأس مالها یکون وقفاً (اسلامی انشورنس کمپنی اپنے سرمایہ کے ایک حصہ سے وقف فنڈ قائم کرتی ہے) جس کا مطلب ہے کہ پہلے کمپنی قائم ہوتی ہے اور وہ اپنے سرمایہ سے وقف فنڈ کو قائم کرتی ہے پھر مولانا مدظلہ کے بقول کمپنی ایک قانونی شخص ہے جس میں ڈائریکٹران کی ذاتی شخصیت گم ہو جاتی ہے اور تمام حقوق و ذمہ داریوں کی نسبت کمپنی کے قانونی شخص کی طرف کی جاتی ہے۔ لہذا کوئی ڈائریکٹر کمپنی کا جو بھی کام کریگا اُس کو درحقیقت کمپنی ہی کا کرنا کہیں گے۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ کمپنی وقف فنڈ قائم کر کے واقف بن گئی۔ اب مولانا کہتے ہیں کہ ایک ڈائریکٹر اپنی ذاتی شخصیت کے اعتبار سے وقف فنڈ کا متولی بن جائے۔ لیکن جواب میں ہم کہتے ہیں کہ جب کمپنی کے کام کے اعتبار سے ڈائریکٹر کی ذاتی شخصیت کمپنی میں گم ہے اور اُس کا کرنا کمپنی کا کرنا ہے تو اس کا حاصل یہ ہوا کہ واقف بننے کے بعد کمپنی اپنے آپ کو ایک نئے معاملہ کے ساتھ متولی بناتی ہے۔ پھر مولانا مدظلہ کی اس تجویز کے مطابق کمپنی ہی خود سے انتظام کے لیے اجرت پر معاملہ بھی کرتی ہے اور سرمایہ کاری کے لیے مضاربت کا معاملہ بھی کرتی ہے۔ غرض مولانا مدظلہ کی باتوں سے وہی الزام ثابت ہوا جو ہم نے اُن پر عائد کیا تھا کہ مولانا نے کمپنی کو رب المال اور مضارب دونوں ہی بنا دیا جو جائز نہیں۔

2- وقف یا اُس کی ملکیت کو ختم کرنا :

مکافل کمپنی کہتی ہے :

This Policy may at any time be terminated at the option of the Company on 14 days' notice to that

effect being given to the Participant..... In that case, the Participant shall be given an amount equivalent to a rateable proportion of the contribution for the unexpired Period of policy from the date of such cancellation. This policy may also be terminated at any time at the request of the Participant, in which case the Participant will be paid an amount equivalent to the actual contribution made initially by him / her, less the amount worked as per the following scale.

”یہ کافل پالیسی کمپنی کے اختیار پر کسی بھی وقت 14 دن کے نوٹس پر ختم کی جاسکتی ہے..... اس صورت میں پالیسی ہولڈر کو بقیہ مدت کی نسبت سے چندے کی جتنی رقم بنتی ہے واپس کی جائے گی۔ پالیسی ہولڈر کی درخواست پر بھی یہ پالیسی ختم کی جاسکتی ہے اور اس صورت میں دیے گئے سکیل کے مطابق جتنی رقم بنتی ہے وہ منفی کر کے اس کے چندے کی باقی رقم واپس کی جائے گی۔“

ہم کہتے ہیں :

چندے کی رقم وقف کی ملکیت ہے اور شریعت کی رو سے اُس کی مالک کو واپسی جائز نہیں نہ گل کی نہ جزو کی۔ اس رقم کو وقف رقم کے نفع کی طرح صرف وقف کے مصالح و مقاصد میں خرچ کیا جاسکتا ہے۔ ایسی کوئی صورت متصور نہیں ہے کہ متولی وقف کی ملکیت مالک کو واپس کر دے یا چندہ دہندہ اس کو واپس لے لے۔



دَلالی اور آڑھت کے احکام

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾

بسم اللہ نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم اما بعد !

دلال کا لفظ دو معنی میں بولا جاتا ہے :

(۱) ایک وہ دلال جو اُجرت پر لیکن اُبیہ بنے بغیر بائع اور مشتری کی ایک دوسرے کی طرف رہنمائی کرتا

ہے اور خود سود انہیں کرتا، اس کو انگریزی میں بروکر (Broker) کہتے ہیں۔

السَّمَسَارُ هُوَ الْمُتَوَسِّطُ بَيْنَ الْبَائِعِ وَالْمُشْتَرِي بِاجَرٍ مِنْ غَيْرِ انْ يَسْتَأْجِرَ

(ص ۶۳۵ ج ۳ رد المحتار)

(۲) دوسرا وہ دلال کہلاتا ہے جو بائع یا مشتری کی جانب سے اُجرت پر سود کرتا ہے، اس کو آڑھتی بھی

کہتے ہیں اور انگریزی میں اس کو کمیشن ایجنٹ (Commission Agent) کہتے ہیں۔

آڑھتی سے متعلق ایک حدیث کے مطلب کی وضاحت :

عن ابی ہریرۃ ان رسول اللہ ﷺ قال لا یبیع حاضر لباد . (مسلم)

”حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا شہری دیہات والے کے لیے فروخت نہ کرے۔“

حدیث کا یہی مطلب حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے بھی منقول ہے۔

عن طاووس قال قلت لابن عباس رضی اللہ عنہ ما قولہ حاضر لباد قال

لا یکن لہ سمساراً . (مسلم)

طاووس کہتے ہیں میں نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے پوچھا کہ حاضر لباد کا کیا

مطلب ہے؟ انہوں نے فرمایا شہری دیہات والے کے لیے دلال اور آڑھتی نہ بنے۔

کوئی شخص کسی دوسرے سے اپنا مال بکوائے یا ایک دوسرے کو کہے کہ میں تمہارا مال فروخت کرتا ہوں اس

میں کوئی شرعی قباحہ نہیں ہے پھر بھی حدیث میں جو ممانعت ہے وہ اس پر محمول ہے کہ شہر کا دلال اور آڑھتی آئے

ہوئے مال پر اپنی اجارہ داری قائم کر کے مفادِ عامہ کے خلاف اقدام کرے مثلاً زیادہ مہنگے داموں پر فروخت کرے تاکہ زیادہ کمیشن دلالی اور آڑھت وصول ہو۔

غرض اگر شہری مفادِ عامہ کو پیش نظر رکھے اور صحیح داموں میں سودا فروخت کرے تو اس کے دیہات والوں کے لیے دلال یا آڑھتی بننے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔
بروکر دلال کی اجرت :

(۱) اگر دلال (Broker) بائع و مشتری کے درمیان سودا کرانے کی کوشش کرتا ہے اور مالک خود فروخت کرتا ہے تو جیسا رواج ہو اس کے مطابق دلال اپنی اجرت بائع سے یا خریدار سے یا دونوں سے وصول کر سکتا ہے۔

ان سعی بینہما وباع المالك بنفسه يعتبر العرف فتجب الدلالة علی
البائع أو المشتري او علیہما بحسب العرف (ردالمحتار ص ۴۶ ج ۴)
(۲) اگر یہی دلال مالک کی اجازت سے شے کو خود فروخت کرے تو وہ بائع کا وکیل بن جاتا ہے
اور صرف بائع سے اجرت وصول کر سکتا ہے اس صورت میں رواج کا اعتبار نہ ہوگا۔

الدلال ان باع العين بنفسه باذن ربها فاجرتہ علی البائع ولیس له اخذ
شیء من المشتري لانه هو العاقد حقيقة و ظاهره انه لا يعتبر العرف هنا
لانه لا وجه له . (ردالمحتار ص ۴۶ ج ۴)

(۳) بائع اور مشتری دونوں کو درمیان کے آدمی کا بروکر ہونا معلوم ہو :
بروکر کے طور پر کام کی اجرت کے مستحق بننے کے لیے یہ ضروری ہے کہ بائع اور مشتری دونوں ہی کو اس کا علم ہے کہ یہ شخص بروکر کے طور پر کام کرتا ہے، صرف بائع یا صرف مشتری کو علم ہونا کافی نہیں ہے مثلاً :
(i) ایک شخص کی گاڑی میں کوئی پرزہ تبدیل کرنے کی ضرورت ہے۔ گاڑی والا ملکینک (مستری) کو کہتا ہے کہ تم چل کر مجھے دلوادو۔ مستری مالک کو ایک دکان پر لے جاتا ہے اور پرزہ پسند کر داتا ہے۔ سوداؤ کا نثار اور مالک کے درمیان ہوتا ہے اب مستری یہ چاہے کہ چونکہ وہ گاہک لایا ہے لہذا دکاندار اس کو دلالی کے طور پر کچھ حصہ دے تو اگرچہ دکاندار اس پر راضی ہو اور وہ اپنے نفع میں سے مستری کو حصہ دے اور گاہک سے اصل قیمت سے

کچھ زائد وصول نہ کرے تب بھی یہ جائز نہیں ہے کیونکہ گاہک نے اس کو بروکر سمجھ کر ہرزہ دلوانے کو نہیں کہا۔

(ii) ڈاکٹر مریض کو ایکسرے یا ٹیسٹ لکھ کر دیتا ہے اور کہتا ہے کہ یہ فلاں لیبارٹری سے کرواؤ۔ ڈاکٹر کا

اس لیبارٹری سے معاہدہ ہے کہ وہ مریض بھیجنے پر اتنی دلائی لے گا۔ یہ جائز نہیں کیونکہ مریض کو ڈاکٹر کا بروکر کے طور پر کام کرنا معلوم نہیں۔

وجہ یہ ہے کہ جب بیچ کے آدمی کا بروکر اور دلال ہونا معلوم نہ ہو تو آدمی اس سے ہمدردی کی بنیاد پر تعاون

طلب کرتا ہے اور سمجھتا ہے کہ وہ اس کی بے لوث رہنمائی کرے گا جبکہ بروکر دلال اپنے مفاد کو پیش نظر رکھتا ہے اور اس کے کام میں بے لوث رہنمائی نہیں ہوتی، اس طرح سے رہنمائی لینے والے فریق کو دھوکہ ہوتا ہے۔

کمیشن ایجنٹ دلال کی اجرت :

دلال اجرت کا اس وقت مستحق بنتا ہے جب وہ کام پورا کر لے مثلاً جب آڑھتی سامان فروخت کر لے

اس وقت وہ اجرت لینے کا مستحق بنتا ہے۔

ولا يستحق المشتري الاجر حتى يعمل كالقصار ونحوه كقتال وحمال

ودلال وملاح . (ردالمحتار ص ۴۴ ج ۵)

بروکر اور کمیشن ایجنٹ کا فیصد کے حساب سے اجرت لینا جائز ہے :

قال في التتارخانية وفي الدلال والسمسار يجب اجر المثل وما تواضعوا

عليه ان في كل عشرة دنانير كذا فذلك حرام عليهم وفي الحاوي سئل

محمد بن سلمة عن اجرة السمسار فقال ارجوانه لا باس به وان كان في

الاصل فاسدا لكثرة التعامل . (ردالمحتار ص ۴۴ ج ۵)

کمیشن ایجنٹ دلال کی اجرت معین کرنا ضروری ہے اگرچہ فیصد کے حساب سے ہو :

(۱) زید کے پاس ایک گاڑی ہے جو وہ فروخت کرنا چاہتا ہے۔ وہ ایک شوروم والے کے پاس جاتا ہے

اور کہتا ہے کہ میری گاڑی فروخت کر دیں۔ قیمت میں سے دو لاکھ مجھے دیں اور اوپر جتنی رقم ملے وہ آپ رکھ لو۔

شوروم والے وہ گاڑی سو دو لاکھ میں فروخت کر کے دو لاکھ زید کو دیتے ہیں اور پچیس ہزار اپنے پاس رکھتے ہیں، تو یہ

جائز نہیں کیونکہ گاڑی سودا دلاکھ میں فروخت ہوئی وہ کل رقم گاڑی کا بدل ہے اور چونکہ گاڑی زید کی تھی لہذا گاڑی کا کل بدل بھی زید کی ملکیت ہوا۔ ایسی صورت میں پوری قیمت زید کی ہے اور شوروم والوں کو اپنے کام کی مارکیٹ ریٹ کے مطابق اجرت ملے گی جس کو ”اجرتِ مثل“ کہتے ہیں لیکن چونکہ اجرت نامعلوم رکھنے سے گناہ بھی ہوتا ہے اس لیے ضروری ہے کہ پہلے ہی سے اجرت طے کر لی جائے اگرچہ وہ فیصد کے حساب سے ہو۔

(۲) زید نے ایک دکاندار سے کپڑے کے چند تھان لیے اور گھوم پھر کر ان کو فروخت کیا۔ حاصل شدہ قیمت دکاندار کی ہوگی البتہ زید کو مارکیٹ ریٹ کے حساب سے کمیشن یعنی اجرتِ مثل ملے گی۔

بازار کے کسی آدمی سے سودا بکویا تو اُس کی اجرت کے استحقاق میں دار و مدار بازار والوں کے رواج پر ہوگا :

بازار میں ایک شخص کو یا دکاندار کو کہا کہ ہمارا سامان فروخت کر دو اور اجرت کا کچھ ذکر نہیں کیا۔ سامان فروخت کر کے اُس شخص نے اجرت کا سوال کیا تو بازار والوں کے رواج کو دیکھیں گے، اگر اُن میں رواج ہو کہ اجرت پر کام کرتے ہیں بغیر اجرت کے نہیں کرتے تو اُس شخص کو اجرتِ مثل ملے گی ورنہ نہیں۔

استعان برجل فی السوق لیبیع متاعه فطلب منه اجرا فالعبرة لعادتهم ای

لعادة اهل السوق فان كانوا يعملون باجر يجب اجر المثل والا فلا .

(ردالمحتار ص ۲۹ ج ۵)

کمیشن ایجنٹ پر تاوان :

کمیشن ایجنٹ کے پاس مالک کا سامان بطورِ امانت ہوتا ہے لہذا اس میں امانت کے احکام جاری ہوتے ہیں اور مال کے ضائع ہونے کی صورت میں دیکھا جائے گا کہ کمیشن ایجنٹ کا قصور کو تا ہی ہے یا نہیں؟ اگر اُس کے پاس مال کسی قدر ترقی آفت سے ہلاک ہو یا چوری ہو یا کوئی اور حادثہ پیش آیا جس میں کمیشن ایجنٹ کی کچھ کوتاہی نہ ہو تو نقصان مالک کا ہوگا، اور اگر مال کے ضائع ہونے میں کمیشن ایجنٹ کی کوتاہی کو دخل ہو تو اُس کو مال کا تاوان بھرنا پڑے گا۔ مسلم دلال جو کمیشن پر کسی کا مال گھوم پھر کر بیچتا ہو اُس نے اگر دکاندار سے لیا ہو مال کسی دوسرے دکاندار کے پاس امانت کے طور پر رکھا اور دوسرے دکاندار کے پاس وہ مال ہلاک و ضائع ہو گیا تو اُس دلال پر

لازم ہوگا کہ وہ مالک دکاندار کو مال کا تاوان ادا کرے، دوسرے دکاندار پر تاوان نہ آئے گا۔

لوطاف بہ الدلال ثم وضعه فی حانوت فہلک ضمن الدلال بالاتفاق ولا ضمان علی صاحب الحانوت عند الامام لانہ مودع المودع (ردالمحتار ص ۳۱ ج ۴)

(قوله ضمن الدلال بالاتفاق) هذا اذا وضعه امانة عند صاحب الدكان اگر دلال نے مال دوسرے دکاندار کے پاس اس غرض سے رکھا تا کہ وہ اس کو اس سے خرید لے پھر دوسرے دکاندار کے پاس وہ مال ضائع ہو گیا تو اس صورت میں دلال پر تاوان نہیں آئے گا۔
اما لو وضعه عنده ليشتره ففيه خلاف فقیل یضمن لانه مودع وليس للمودع ان يودع وقيل لا یضمن فی الصحيح لانه امر لا بد منه للبيع (ردالمحتار ص ۳۱ ج ۴)

کمیشن ایجنٹ مالک کے لیے مال کی قیمت کا ضامن نہیں بن سکتا :

چونکہ کمیشن ایجنٹ خود مالک کا ایجنٹ اور نمائندہ ہوتا ہے اگرچہ اجرت پر ہوتا ہے اس لیے وہ مالک کے لیے فروخت شدہ مال کی قیمت کا ضامن نہیں بن سکتا کہ مالک سے یوں کہے کہ میں فلاں کو تمہارا مال فروخت کرتا ہوں اگر اس نے قیمت ادا نہ کی تو میں قیمت کا ضامن ہوں گا۔

ضمن الدلال والسمسار الثمن لا بائع باطل لانه وکیل بالاجر (ردالمحتار ص ۳۱ ج ۴)

کمیشن اور دلالی سے متعلق چند اور مسائل :

مسئلہ : آڑھتی اور کمیشن ایجنٹ بعض اوقات بیوپاریوں کا مال آگے اُدھار فروخت کرتے ہیں لیکن خود بیوپاریوں کو نقد ادائیگی کر دیتے ہیں اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ مال فروخت ہونے اور قیمت وصول ہونے سے پہلے بیوپاری مال کی قیمت کا مستحق نہیں بنتا اور اسی طرح آڑھتی بھی قیمت وصول ہونے سے پہلے کمیشن کا مستحق نہیں بنتا۔ اس کی متبادل ایک صورت یہ ہے کہ آڑھتی بیوپاری سے خود مال خرید لے اور آگے اپنے نفع کے ساتھ اس کو اُدھار فروخت کرے۔ اس کی متبادل دوسری صورت یہ ہے کہ مال وصول ہونے پر آڑھتی بیوپاری کو

قیمت کے برابر قرض دیدے۔ پھر جب آڑھتی کو قیمت وصول ہو جائے تو وہ بیوپاری سے معاملہ برابر سربراہ کر لے۔

مسئلہ : دکان پر ملازم رکھا اور یہ طے ہوا کہ جو نفع ہوگا اُس کا دس فیصد ملازم کو ملے گا تو یہ صحیح ہے۔

اور اگر یوں طے پایا کہ کل آمدن (income) کا مثلاً دو فیصد ملازم کو ملے گا تو یہ بھی جائز ہے۔

مسئلہ : اگر ملازم کی بنیادی تنخواہ مقرر ہو پھر یہ طے پائے کہ وہ جتنی بکری (sale) کرائے گا اُس پر

اُس کو مثلاً پانچ فیصد کمیشن مزید ملے گا تو یہ بھی جائز ہے۔

مسئلہ : حکیم یا ڈاکٹر کسی دوا فروش سے یوں معاملہ طے کرے کہ جتنے نسخے ہم تمہارے پاس بھیجیں گے

اُن کا پانچ فیصد ہم کو دینا تو اگرچہ دوا فروش اُس کو تسلیم بھی کر لے تب بھی یہ معاملہ درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ

آدمی بروکر دلائل اُس وقت بنتا ہے جب بائع اور مشتری دونوں کو علم ہو کہ درمیان کا آدمی دلال ہے۔

مسئلہ : جو لوگ کسی ادارے کے عہدیدار ہوں خواہ اعزازی یا تنخواہ دار اور جو باقاعدہ تنخواہ پر ملازم ہوں

یہ جب ادارے کے لیے کوئی خریداری کریں اور اُس پر کچھ فروخت کنندہ سے کمیشن وصول کریں اگرچہ فروخت

کنندہ نے اپنے واجب نفع میں سے دی ہو تو وہ رشوت ہے اور حرام ہے۔

مسئلہ : کمپنی اپنی مصنوعات میں مثلاً پیٹ کی کمپنی پیٹ کے ڈبے میں کارِیگر کے لیے جو نقدی رکھتی

ہے وہ کمیشن نہیں رشوت ہے۔

مسئلہ : زید بکر سے کہتا ہے کہ جب تم منڈی جاؤ تو میرے لیے فلاں سامان خرید لانا۔ اس کام کے

لیے کوئی اجرت طے نہیں ہوئی بلکہ اس کے برعکس دونوں جانتے ہیں کہ یہ کام بغیر اجرت کے ہے۔ بکر منڈی سے

اپنے تعلقات کی وجہ سے تھوک کے ریٹ سے بھی کم پر خرید لیتا ہے۔ بکر نے جو زائد رعایت حاصل کی ہے اُس کو وہ

کمیشن کے طور پر خود نہیں رکھ سکتا کیونکہ کمیشن پر خریدنا طے نہیں ہوا اور بکر زید سے صرف اتنی رقم لے سکتا ہے جو اُس

نے سامان خریدنے میں ادا کی ہے۔

البتہ اگر بکر کا معمول اور کاروبار ہی یہ ہے کہ وہ لوگوں کو منڈی سے اجرت و کمیشن پر مال لا کر دیتا ہے تو

اس صورت میں وہ زید سے بھی اپنا کمیشن وصول کر سکتا ہے جبکہ کمیشن کے بغیر لانا طے نہ ہوا ہو۔

بیوپار، ٹھیکہ دار یا زمیندار کا آڑھتی و کمیشن ایجنٹ سے قرض لینا :

یہ رواں پڑا ہوا ہے کہ اکثر بیوپاری اور ٹھیکہ دار کسی آڑھتی کے پاس مال لانے کے لیے قرض (ایڈوانس)

لیتے ہیں اس کے بعد مال لاتے ہیں یعنی بیوپاری کا کسی آڑھتی کے پاس مال لانا اس کے ساتھ مشروط ہوتا ہے کہ آڑھتی اس کو قرض دے۔

آڑھتی بھی بیوپاری کو اپنا پابند کرنے کے لیے خود اس کو بلا طلب قرض (Advance) دیتا ہے۔ اس نظام کو مزید پختہ کرنے کے لیے منڈی کے آڑھتیوں میں اجتماعی طور پر یہ ضابطہ طے پاتا ہے کہ اگر مقرض بیوپاری اپنا مال کسی اور آڑھتی کے پاس لے جائے تو اس آڑھتی پر لازم ہوگا کہ وہ حاصل شدہ آڑھت اور کمیشن قرض دینے والے آڑھتی کو ادا کرے۔ علاوہ ازیں اکثر آڑھتی بیوپاری کا لایا ہوا کچھ مال نسبتاً کم داموں پر خود خرید لیتے ہیں اور بیوپاری زیر بار ہونے کی وجہ سے خاموش رہنے پر مجبور ہوتا ہے۔

بیوپاری، ٹھیکدار اور زمیندار کے قرض لینے اور آڑھتی کے قرض دینے کا موجودہ رواج مفاسد پر مشتمل ہے جن میں سے چند ایک اُوپر ذکر بھی ہوئے ہیں اس لئے اس رواج کو ترک کرنا ضروری ہے۔ اگر کبھی کسی بیوپاری کو کسی مجبوری سے قرض لینے کی نوبت آجائے اور آڑھتی اس کو قرض دینے پر راضی ہو تو مندرجہ ذیل اُمور کا لحاظ رکھنا ضروری ہے :

(۱) بیوپاری وغیرہ کو اس بات کا پابند نہ کیا جائے کہ وہ مال صرف قرض دینے والے آڑھتی کے پاس لائے۔

(۲) آڑھتی بیوپاری کی مجبوری سے فائدہ اٹھاتے ہوئے اس سے کم نرخ پر سامان نہ خریدے کیونکہ ایک تو اس میں دوسرے کی مجبوری سے فائدہ اٹھانا ہے اور دوسرے اپنے دیئے ہوئے قرض پر نفع اٹھانا ہے جو سود کی صورت ہے۔

(۳) یہ ضابطہ اور قانون کہ ”فروخت کرنے والے آڑھتی پر لازم ہوگا کہ وہ حاصل شدہ کمیشن اور آڑھت قرض دینے والے آڑھتی کو دے“ ناجائز ہے اور قرض دینے والے آڑھتی کو اس کا لینا حرام ہے کیونکہ کام دوسرے نے کیا ہے اس نے نہیں کہا لہذا ایک تو وہ دوسرے کا حق مارتا ہے اور دوسرے وہ یہ رقم اپنے قرض کی بنیاد پر لیتا ہے تو یہ کھلا سود ہے۔

تنبیہ : جیسے اُوپر ذکر ہوا چونکہ بیوپاری وغیرہ کو قرض دینے کا رواج ہے اور جتنا زیادہ قرض دیا جائے اور جتنے زیادہ بیوپاریوں کو دیا جائے اتنا زیادہ کام بڑھتا ہے تو آڑھتی لوگوں کو اپنے ساتھ شریک کر لیتے ہیں اور اُن

کو Sleeping Partner بنالیتے ہیں۔ یہ شراکت بالکل غلط اور ناجائز ہے کیونکہ ایک تو شراکت میں جمع کی ہوئی رقم کسی کاروبار میں نہیں لگتی بلکہ صرف قرض میں دی جاتی ہے اور دوسرے آڑھتی سرمائے پر نہیں بلکہ اپنی محنت پر کمیشن وصول کرتا ہے لہذا اس کمیشن میں بھی شراکت نہیں ہو سکتی۔

کمیشن ایجنٹ دلالی کی چند جدید صورتیں :

(۱) فاریکس (FOREX) کمپنیاں :

ان سے مراد وہ کمپنیاں ہیں جو اپنے موکلین اور عالمی تجارتی مراکز میں موجود دلالوں کے درمیان کمیشن ایجنٹ کے طور پر کام کرتی ہیں :

" A commission house between the clients and brokerage houses in the various finance trading centres of the world."

اس کا طریقہ بعض کمپنیوں کے یہاں یہ ہے کہ کمپنی میں دس ہزار ڈالر جمع کرا کے آپ اُس کے رکن بن جاتے ہیں۔ کمپنی والے پھر آپ کی رہنمائی کرتے ہیں کہ آپ کب اور کون سی کرنسی خریدیں کہ جس کو بعد میں فروخت کر کے نفع کی اُمید کی جاسکتی ہے۔ ہر کرنسی کی خرید کی کم سے کم مقدار مقرر ہوتی ہے جس کو ایک لاٹ (Lot) یا لھپ کہا جاتا ہے۔

جب آپ کسی کرنسی کی ایک لاٹ خریدنا چاہیں اور کمپنی کو اپنا آرڈر دیں تو کمپنی اُن جمع شدہ دس ہزار ڈالر میں سے دو ہزار ڈالر بطور بیعانہ یا سیکورٹی کے مختص کر لیتی ہے اور آرڈر اپنے مرکزی دفتر کو پہنچا دیتی ہے جو آرڈر کی تکمیل کر کے لاٹ کی خرید کی اطلاع دیتا ہے۔

یہ خرید دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک نقد جس کو Spot/ Cash Trading کہتے ہیں اور دوسری بیچ سلم قسم کی جس کو Future Trading کہتے ہیں۔ Future Trading میں یہ طے پاتا ہے کہ بائع ایک مقرر مدت کے بعد طے شدہ مہینے میں فلاں تاریخ کو وہ لاٹ مہیا کرے گا اور قیمت کی تعیین بھی کر لیتے ہیں۔ عام طور سے جو سودے کیے جاتے ہیں وہ Future Trading کے ہوتے ہیں۔

آپ کمپنی کے ذریعہ سے جب کوئی لاٹ خریدتے ہیں تو خواہ بعد میں آپ کو فائدہ ہو یا نقصان ہو کمپنی

آپ کے لیے وہ سودا کرانے پر آپ سے مثلاً پچاس ڈالر کمیشن وصول کرتی ہے۔ پھر آپ نے جولاٹ خریدی ہے اگر خریداری کے دن ہی آپ نے وہ آگے فروخت کروادی تو کمپنی صرف اپنا کمیشن وصول کرے گی اور اگر فروخت میں کچھ دن لگ گئے تو کمپنی کمیشن کے علاوہ مثلاً پانچ ڈالر یومیہ کے حساب سے آپ سے سود وصول کرے گی۔

اس کاروبار میں مندرجہ ذیل خرابیاں ہیں :

(i) سود کا معاملہ کرنے کی اور سود کی ادائیگی کی نوبت آتی ہے۔

(ii) ایک کرنسی سے دوسری کرنسی خریدیں تو کم از کم ایک جانب سے پوری ادائیگی سودے کے وقت

ہونی ضروری ہے۔

باع فلو سا بمثلھا اوبدراهم اوبدنانیر فان نقد احدھما جاز وان تفرقا بلا

قبض احدھما لم یجز۔ (ڈرمختار)

لانہ یکون افتراقا عن دین بدین وهو غیر صحیح (ردالمحتار ص ۱۹۲ ج ۴)

(iii) کرنسی میں بیچ سلم جائز نہیں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ جب (Forex) کے کاروبار کی صورت ہی صحیح نہیں تو اُس کے لیے دلالی کرنا بھی جائز

نہیں اور اس پر جو کمیشن لیا جائے وہ بھی حرام ہے۔

(۲) شاک مارکیٹ میں شیرز کی دلالی :

کسی پبلک کمپنی کی حقیقت یہ ہے کہ پہلے چند سرمایہ دار اور پھر عوام سرمایہ مہیا کرتے ہیں اور مثلاً اس کے ہر پچاس روپے کو ایک حصہ (Share) کہا جاتا ہے۔ اس طرح سے مشترک مال حاصل ہوتا ہے، اس کے بعد بنیادی سرمایہ فراہم کرنے والے کچھ لوگوں کو کمپنی کا ڈائریکٹر مقرر کیا جاتا ہے جو اجرت پر کمپنی کا کاروبار چلاتے ہیں۔ ڈائریکٹروں کی اجرت سمیت تمام اخراجات منہا کر کے جو نفع ہوتا ہے اُس کو کل حصص پر تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اگرچہ عرف عام میں اس کو شرکت کہا جاتا ہے لیکن شرعی نقطہ نگاہ سے یہ معاملہ مشترکہ مال میں اجارہ کا ہے۔

کمپنیوں میں عام طور سے دو خرابیاں پائی جاتی ہیں :

(i) ڈائریکٹروں کی اجرتیں مجہول ہوتی ہیں اور معاملہ کرتے ہوئے یہ علم نہیں ہوتا کہ وہ کتنی اجرت

وصول کریں گے۔ اس میں شک نہیں کہ اُن کی بنیادی تنخواہ متعین ہوتی ہے لیکن جو بھتے اور الاؤنسز

(Allowances) وہ لیتے ہیں وہ بھی تو اجرت کا حصہ ہیں اُن کی مقدار متعین نہیں ہوتی اور مشاہدہ و مطالعہ سے معلوم ہے کہ وہ جہالت کچھ کم نہیں ہوتی کیونکہ الاؤنسز کے نام پر بنیادی تنخواہ سے کئی گنا زیادہ وصول کیا جاتا ہے اور پھر سال بہ سال اس میں تفاوت بھی بہت ہوتا ہے۔ اجرت کے غیر متعین ہونے سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے۔

(ii) کمپنی کے آرٹیکلز میں یہ شق موجود ہوتی ہے کہ ڈائریکٹروں کو سود پر لین دین کا اختیار ہوگا اور وہ اس پر عمل بھی کرتے ہیں۔ لہذا جب کوئی شخص کمپنی کے شیئرز خریدتا ہے تو اس شرط کو تسلیم کرتے ہوئے خریدتا ہے، چونکہ یہ شرط ناجائز ہے لہذا اس سے بھی وہ اجارہ فاسد ہوا۔

ان مذکورہ دو خرابیوں کی وجہ سے بھی شیئرز کی خرید و فروخت اور ان کی دلالی سب ناجائز ہے۔

شیئرز کے کاروبار کے ناجائز ہونے کی مزید دو صورتیں یہ ہیں :

(i) اگر کمپنی حرام کاروبار میں ملوث ہو مثلاً وہ بینک ہو یا انشورنس، کمپنی ہو یا شراب کے کاروبار کی کمپنی

ہو یا کسی اور حرام کام کی کمپنی ہو تو اُس کے شیئرز کی خرید و فروخت اور اُن کی دلالی سب ناجائز ہے۔

(ii) جب شیئرز کی خرید و فروخت مقصود نہ ہو بلکہ آخر میں جا کر آپس کا فرق (Difference)

برابر کر لیا جائے تو یہ حرام ہے اور سود ہے اور جو ہے۔ دلال کا اس کام میں حصہ دار بننا بھی حرام ہے۔ (جاری ہے)



دلالی اور آڑھت کے احکام

﴿حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب﴾

جائیداد کی خرید و فروخت کے چند اہم مسائل :

(۱) پلاٹ کی فائل کی خرید و فروخت :

کوئی کمپنی یا سوسائٹی ایک رقبہ خرید کر اُس میں رہائشی سکیم تجویز کرتی ہے اور چھوٹے پلاٹ میں تقسیم کر کے فروخت کرتی ہے مثلاً ایک ہزار کنال کا رقبہ ہو تو اُس کو ایک ایک کنال کے ہزار پلاٹ تجویز کیے جاتے ہیں۔ پھر کبھی تو پلاٹوں کی تعیین کر کے اُن کو فروخت کیا جاتا ہے اور کبھی تعیین سے پہلے ہی اُن کو فروخت کر دیا جاتا ہے پھر بعد میں مثلاً قمرہ اندازی سے تعیین کر دی جاتی ہے۔

پلاٹ کی تعیین کیے بغیر اس کو فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ یہ کل رقبہ کے ہزارویں حصہ کی فروخت ہے جو کہ جائز ہے۔

بيع حصّة شائعة معلومة كالنصف والثلث والعشر من عقار مملوك قبل

الافراز صحيح (مادہ ۲۱۴ مجلہ)

کمپنی یا سوسائٹی پلاٹ کے خریدار کو ثبوت کے طور پر بیعانہ یا کچھ اور دستاویزات دیتی ہے جس کو عرف عام میں ”فائل“ کہا جاتا ہے۔

خریدار کمپنی کے ساتھ یا دیگر خریداروں کے ساتھ اس بڑے رقبہ میں شریک ہو جاتا ہے پلاٹوں کی تعیین اور الاٹمنٹ ہو جائے تو خریدار کا پلاٹ متعین ہو جاتا ہے اور وہ بلا اشکال اس کو آگے فروخت کر سکتا ہے لیکن اگر ابھی الاٹمنٹ اور تعیین نہ ہوئی ہو تب بھی خریدار کے لیے اپنا حصہ یا دوسرے لفظوں میں اپنی فائل فروخت کرنا جائز ہے۔

يصح بيع الحصّة المعلومة الشائعة بدون اذن الشريك (مادہ ۲۱۵ مجلہ)

اگر یہ خیال ہو کہ پلاٹ پر ابھی قبضہ نہیں ہوا پھر اُس کی فروخت کیسے صحیح ہوئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے منقولہ اشیاء کے برعکس غیر منقولہ جائیداد جبکہ وہ دریا کے کنارے نہ ہو کہ جہاں اس کے دریا برد ہونے کا اندیشہ ہوتا ہے آگے فروخت کرنے کے لیے قبضہ کرنا ضروری نہیں۔

للمشتري ان يبيع المبيع الآخر قبل قبضه ان كان عقارا (مادہ ۲۵۳ مجلہ)
 و اشار بقوله للمشتري ان يبيع الخ الى ان بيعه جائز لكن لا يلزم من جواز
 البيع نفاذه ولزومه فانهما موقوفان على نقد الثمن او رضی البائع والا
 فللبائع ابطال بيع المشتري (شرح مجلہ خالد اتاشی ص ۱۷۳)

(۲) قیمت کی ادائیگی سے پہلے جائیداد آگے فروخت کرنا :

آدمی مثلاً چھ مہینے کے ادھار یعنی قیمت کی ادائیگی کی مہلت پر ایک زمین خریدتا ہے اور بیعانہ ادا کر دیتا ہے۔ پھر اسی مہلت کے عرصہ میں اسی زمین کو آگے فروخت کر دیتا ہے کبھی نقد اور کبھی کم مدت کے ادھار پر اور حاصل شدہ رقم سے قیمت ادا کرتا ہے اور نفع بھی بچاتا ہے، یہ صورت جائز ہے۔

بیعانہ کا حکم :

کوئی زمین ادھار خریدی اور خریدار نے بیعانہ یا ٹوکن کے طور پر کچھ قیمت کا کچھ حصہ سودے کے وقت ادا کیا تو جائز ہے۔ لیکن یہ شرط کرنا کہ اگر خریدار نے باقی قیمت کی بروقت ادائیگی نہ کی یا وہ ادائیگی کرنے سے انکار کر دے تو اس کا بیعانہ بائع ضبط کر لے گا اور اگر بائع فروخت پر قائم رہنے سے انکار کر دے تو وہ دیے ہوئے بیعانہ کا ڈگنا واپس کرے گا تو یہ جائز نہیں۔

بیعانہ کی ضبطی کے ناجائز ہونے کی دلیل یہ ہے :

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ بَيْعِ الْعُرْبَانِ (موطا امام مالک)

حضرت عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عربان (یا عربوں) کی فروخت سے منع فرمایا۔

جس کی صورت یہ ہے کہ زید بکر سے کوئی سودا مثلاً ایک ہزار روپے میں خریدے اور بکر کو ایک سو روپے دے کر کہے کہ یہ رکھ لو۔ اگر میں نے سودا نہ لیا بلکہ واپس کیا تو یہ سو روپے تمہارے ہیں تم ان کو ضبط کر سکتے ہو۔ ڈگنا بیعانہ واپس کرنے کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مالی جرمانہ ہے جو جائز نہیں۔ علاوہ ازیں یہ ظاہری صورت میں سود ہے۔

گروہی پر مکان لینا دینا :

آج کل یہ طریقہ خوب رائج ہے کہ جو شخص اپنا مکان کرائے پر دینا چاہتا ہے وہ بجائے کرائے پر دینے کے کرایہ دار سے ایک بڑی رقم مثلاً پانچ لاکھ روپے یکمشت لے لیتا ہے اور اُس کو رہائش کے لیے اپنا مکان دے دیتا ہے کہ جب کرایہ دار مکان خالی کر کے واپس کرے یا مالک مکان واپس لے تو مالک مکان لی ہوئی رقم واپس کر دے گا یہ گروہی پر مکان لینا دینا کہلاتا ہے۔

یہ طریقہ مالک مکان اور کرایہ دار دونوں ہی کے لیے پُرکشش ہے۔ کرایہ دار سمجھتا ہے کہ اُس کو کچھ دینا نہیں پڑا اور اُس نے جو رقم دی وہ اُسے پوری واپس مل گئی جبکہ مالک مکان کو اگر کاروبار میں سرمایہ کی ضرورت ہے تو وہ سمجھتا ہے کہ اسے اس طرح مطلوبہ سرمایہ مل گیا، اور اگر اُسے سرمایہ کی ضرورت نہ ہو تو وہ یہ سوچتا ہے کہ وہ یہ رقم بینک میں جمع کرادے گا جہاں سے اُس کو کم از کم رائج کرایہ کے بقدر ”باعزت طریقے“ سے نفع ملتا رہے گا اور اُس کو کرایہ وصول کرنے کے لیے ہر مہینے کرایہ دار کے پیچھے بھاگنا نہ پڑے گا۔

اگر ہم اس معاملہ کی حقیقت کو دیکھیں تو یہ سود کی صورت ہے کیونکہ مالک مکان نے جو یکمشت رقم وصول کی ہے اُس کی حیثیت قرض کی ہے، اس قرض کے مقابلہ میں وہ قرض خواہ کو اپنا مکان مفت رہائش کے لیے دیتا ہے جبکہ قرض پر جو نفع حاصل کیا جائے وہ ”سود“ ہوتا ہے۔ ایک حدیث میں ہے :

عَنْ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُّ قَرْضٍ جَرٌّ مَنَفَعَةٌ فَهُوَ رِبَاً (کنز العمال)

”حضرت علی رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہر وہ قرض جو نفع دے وہ سود ہے۔“

بعض لوگ قرض کے مقابلہ میں مفت رہائش نہیں لیتے بلکہ کچھ تھوڑا سا کرایہ طے کر لیتے ہیں مثلاً اگر مکان کا واجبی کرایہ دو ہزار روپے ماہانہ ہو تو وہ دوسروں کے ماہانہ بھی ساتھ میں طے کر لیتے ہیں۔ لیکن اس سے مسئلہ میں کچھ فرق نہیں پڑتا کیونکہ قرض خواہ کو اب بھی اٹھارہ سو روپے ماہانہ کا فائدہ ہو رہا ہے اور چونکہ یہ قرض کی وجہ سے ہے اس لیے سود ہے۔

گروہی پر مکان لینے والے پر لازم ہوتا ہے کہ وہ مالک مکان کو رہائش کی مدت کا واجبی مروجہ یعنی عام

ریٹ کے مطابق کرایہ ادا کرے، لیکن گروی کی حیثیت ختم ہو کر اجارہ فاسد کی حیثیت بن جاتی ہے۔

لو استقرض دراهم وسلم حماره الى المقرض يستعمله الى شهرين حتى يوفيه دينه او داره ليسكنها فهو بمنزلة الاجارة الفاسدة ان استعمله فعليه اجر مثله ولا يكون رهنا (رد المحتار ص ۳۴۳ ج ۵)

فقہ کی کتابوں میں یہ قول بھی منقول ہے کہ گروی لینے والا مالک کی اجازت سے گروی کا استعمال کر سکتا ہے لیکن موجودہ دور میں اس قول کا اعتبار نہیں کیونکہ جو بے لوث اور ہمدردانہ اجازت پہلے کسی دور میں مقصور ہو سکتی تھی وہ اب بالکل مفقود ہے بلکہ اب تو قرض خواہ پہلے ہی سے نفع اٹھانے کی شرط رکھتا ہے، اسی لیے عدم جواز کا قول ہی معتبر ہے۔

لا الانتفاع به مطلقا لا باستخدام ولا سكنى ولا لبس ولا اجارة ولا اعارة
سواء كان من مرتهن او راهن الا باذن كل للآخر وقيل لا يحل للمرتهن
لانه ربا وقيل ان شرطه كان ربا والا لا (درمختار ص ۳۴۲ ج ۵)
قلت والغالب من احوال الناس انهم انما يريدون عند الدفع الانتفاع ولو
لاه لما اعطاه الدراهم وهذا بمنزلة الشرط لان المعروف كالمشروط
وهو مما يعين المنع (رد المحتار ص ۳۴۳ ج ۵)

پگڑی پر دکان لینا دینا :

اس کی صورت جو آج کل رائج ہے یہ ہے کہ مالک دکان کرایہ دار سے ایک بڑی رقم مثلاً پانچ لاکھ لیتا ہے اور نسبتاً کچھ کم کرایہ مقرر کرتا ہے، پانچ لاکھ کی رقم قرض نہیں ہوتی کہ کرایہ دار کے چھوڑنے پر مالک ہی کو وہ واپس کرنی پڑے بلکہ اس بات کے عوض میں ہوتی ہے کہ کرایہ دار کو اس دکان میں ایک پختہ حق حاصل ہو گیا ہے کرایہ دار وہ دکان آگے کسی اور کو موجودہ وقت کے حساب سے پگڑی پر دے سکتا ہے جس کا پندرہ بیس فیصد حصہ مالک دکان کو ملے گا۔ اگر دکان کا مالک دکان خالی کروانا چاہے تو وہ بھی موجودہ ریٹ کے حساب سے رقم دینے کا پابند ہوگا۔

یہ طریقہ رشوت کا ہے اور ناجائز و حرام ہے۔ اس کے متبادل دو جائز صورتیں ہیں :

(۱) مالک دکان مروجہ کرائے پر دکان دے اور کرایہ کا معاملہ مثلاً پانچ سال کے لیے طے کر لے۔ اگر کرایہ دس ہزار ماہانہ ہو تو وہ پانچ سال کا آدھا کرایہ شروع میں وصول کر لے جو کہ تین لاکھ روپیہ بنتا ہے۔ پھر ہر مہینے آدھا کرایہ یعنی پانچ ہزار ماہانہ لیتا رہے۔ پانچ سال کے بعد چاہے تو معاملہ کی تجدید کر لے اور دوبارہ نصف کرایہ یک مشت لے لے۔

(۲) مالک دکان اپنی آدھی دکان کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کر دے اور آدھی دکان کرایہ پر دے دے۔ اس صورت میں یک مشت رقم مالک کو صرف پہلی دفعہ اپنی آدھی دکان فروخت کرنے پر ملے گی، آئندہ نہیں ملے گی۔ اگر کرایہ دار اپنا نصف حصہ کسی دوسرے کو فروخت کرے تو مالک دکان کو شریک ہونے کی وجہ سے شفعہ کے حق کی بنیاد پر اسے لینے کا حق حاصل ہوگا۔ اپنے شریک کو کرائے پر دینے کے جواز کا حوالہ یہ ہے :

وتفسد الاجارة ايضا بالشيوع بان يوجر نصيبا من داره او نصيبه من دار

مشاركة من غير شريكه او من احد شريكه الا اذا اجر كل نصيبه

او بعضه من شريكه فيجوز وجوزاه بكل حال (درمختار ص ۳۳ ج ۵)

کرایہ پر دیتے ہوئے ایڈوانس لینا :

اب یہ رواج بھی چل پڑا ہے کہ مالک اپنی دکان کسی کو کرایہ پر دیتا ہے، کرایہ عام ریٹ کے مطابق ہوتا ہے لیکن مالک کرایہ دار سے ایک بڑی رقم یک مشت ایڈوانس کے نام سے لیتا ہے۔ کسی وقت میں یہ رقم سیکورٹی یا گروی کے طور پر لی جاتی ہوگی لیکن اب یہ قرض کے طور پر لی جاتی ہے۔ اگر سیکورٹی کے طور پر لی جائے تو یہ مالک کے پاس امانت ہوگی اور اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ اس کو اپنے استعمال میں لاسکے۔ اور اگر وہ قرض کے طور پر ہو تو کرایہ کے معاملہ میں قرض کا مطالبہ کرنا ایک فاسد معاملہ ہے جو خود کرایہ کے معاملہ کو فاسد کر دیتا ہے، لہذا ایڈوانس کے طور پر رقم لینے کے رواج کو ختم کرنا چاہیے اور اگر لیں تو اس کو امانت سمجھیں اور اس کو اپنے استعمال میں نہ لائیں۔

اگر کسی کو یک مشت رقم کی ضرورت ہو تو اس کی یہ تدبیر کی جاسکتی ہے کہ کرایہ کا معاملہ مثلاً پانچ سال کے لیے کیا جائے۔ کرایہ اگر چار ہزار روپے ماہانہ ہو تو پانچ سال کا آدھا کرایہ جو ایک لاکھ بیس ہزار بنتا ہے پہلے لے لیں اور آدھا کرایہ یعنی دو ہزار روپے ماہانہ لیتے رہیں۔

اگر کسی کو کرایہ پر دکان لینی ہو اور ایڈوانس کے رائج طریقے کے بغیر نہ ملتا ہو تو کرایہ کا معاملہ کرتے ہوئے ایڈوانس کا ذکر نہ کیا جائے بلکہ مجبوری کی وجہ سے اس کو یا پہلے طے کر لیا جائے یا پھر کرایہ کا معاملہ طے ہو جانے کے بعد ذکر کیا جائے۔

ومحل الفساد ایضا فیما اذا كان الشرط مقارنا للعقد ای مذکور ا فی صلبه
فلو الحق الشرط الفاسد بالعقد قیل یتحقق عند الامام رضی اللہ عنہ وقیل
لا وهو الصحيح . وقال الفاضل ابن عابدین فی ردالمحتار و اشاری
صاحب التنویر بقوله ولا بیع بشرط الی انه لا بد من كونه مقارنا للعقد لان
الشرط الفاسد لو التحق بعد العقد قیل یتحقق عند ابی حنفیة وقیل لا وهو
الاصح..... ثم نقل عن جامع الفصولین ایضا انه لو ذكر البیع بلا شرط ثم
ذكر الشرط علی وجه العدة جاز البیع ولزم الوفاء بالوعد اذا المواعید قد
تكون لازمة فیجعل لازما لحاجة الناس اه و یظهر لی انه منی وقع الشرط
بعد العقد لا یكون الا علی وجه العدة وحكمه انه یجب الوفاء به
.....وانت علی علم بان کلمتهم قد اتفقت ان الشرط انما یكون
مفسدا للعقد اذا كان مقارنا له ولهذا قالوا انه لو باع مطلقا ثم اجل الثمن
الی اجل مجهول كالدیاس والقطاف صح التاجیل ولا یفسد البیع مع انه
فی حکم الشرط الفاسد كما فی ردالمحتار .

بقی ما اذا ذكر الشرط قبل العقد ثم عقد خالیا عن الشرط وقد ذكره فی
الثامن عشر من جامع الفصولین حیث قال شرطا شرطا فاسدا قبل العقد ثم
عقدا لم یبطل العقد ویبطل لو تقارن . (شرح المجله ص ۶۱ ج ۲)

رہائش کی شرط :

زید بکر سے اُس کا مکان چھ مہینے کے اُدھار پر خریدتا ہے اور یہ طے پاتا ہے کہ زید جب بکر کو اس کی
پوری رقم ادا کر دے گا اُس وقت بکر مکان خالی کر کے زید کے سپرد کرے گا اور اس سے پہلے وہ اسی مکان میں

رہتا رہے گا۔

سودے میں ایسی شرط رکھنا جس میں ایک فریق کا فائدہ ہو فاسد ہے اور اس سے سودا بھی فاسد ہو جاتا ہے، چونکہ رہائش کی شرط میں بائع کا فائدہ ہے اس لیے یہ شرط فاسد ہے۔ سودے کے فساد سے بچنے کے لیے مندرجہ ذیل صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں :

(۱) رہائش کی بات یا تو سودے سے پہلے کر لی جائے یا سودے کی بات مکمل ہونے کے بعد کی جائے۔

(۲) بکرا پنا مکان فروخت کرنے کے بعد زید سے اسے چھ مہینے کے لیے کرائے پر لے لے۔

(۳) فی الحال خرید و فروخت کا وعدہ کر لیں، پھر چھ مہینے میں جب قیمت فراہم ہو جائے تو مکان کا سودا

کر لیں۔

کمپنیوں کی محدود ذمہ داری کی شرعی حیثیت اور جواز میں مولانا تقی عثمانی مدظلہ کے دیے گئے دلائل کا جواب

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾



کسی کمپنی کے لمیٹڈ ہونے یا اُس کی ذمہ داری کے محدود ہونے سے مراد یہ ہے کہ کمپنی میں سرمایہ کاری کرنے والے صرف اپنے لگائے ہوئے سرمایہ تک ذمہ دار ہوں گے اس سے زیادہ کے ذمہ دار نہ ہوں گے۔ لہذا اگر کمپنی کبھی دیوالیہ قرار پائے اور اُس پر قرض اُس کے تحلیل شدہ اثاثوں سے زیادہ ہوں تو قرض دہندگان کو اثاثوں سے زائد قرضوں سے محروم رہنا پڑے گا۔ زیر نظر مضمون میں کمپنی کی اس محدود ذمہ داری کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت سے بحث کی گئی ہے۔ (عبدالواحد غفرلہ)

بِسْمِ اللّٰهِ حَامِدًا وَ مُصَلِّيًا

بادی النظر میں ہی کمپنیوں کی محدود ذمہ داری کا تصور اسلام سے مطابقت نہیں رکھتا کیونکہ اس میں بندوں کے حقوق ضائع ہوتے ہیں۔ جناب مولانا تقی عثمانی مدظلہ کی اس کے جواز کے حق میں لکھی گئی دو قدرے مفصل تحریریں ہمیں پڑھنے کو ملیں۔

1- ایک اُردو میں جو اُن کی کتاب ”اسلام اور جدید معیشت و تجارت“ میں کمپنی پر ایک نظر شرعی حیثیت سے“ کے عنوان سے ص 79 تا ص 83 موجود ہے۔

2- دوسری انگریزی میں جو اُن کے صاحبزادے مولوی عمران اشرف صاحب عثمانی کی کتاب Meezan bank's guide to Islamic Banking کے صفحات 223 تا 232 پر

The Principle of Limited Liability کے عنوان سے ہے۔

اُردو تحریر میں تو نہیں البتہ انگریزی تحریر میں مولانا مدظلہ لکھتے ہیں :

As a humble student of Shariah, this author have been considering the issue since long, and what is going to be presented in this article should not be treated as a final verdict on this subject, nor an absolute opinion on the point. It is the outcome of initial thinking on the subject, and the purpose of this article is to provide a foundation for further research. (Meezan Bank's guide to Islamic Banking P-224)

”شریعت کے ایک معمولی طالب علم کی حیثیت سے میں بہت عرصہ سے اس مسئلہ پر غور کرتا رہا ہوں اور اس مضمون میں جو خیال پیش کیا جا رہا ہے اس کو اس موضوع پر فیصلہ کن بات نہ سمجھی جائے۔ یہ ایک ابتدائی غور و فکر کا نتیجہ ہے اور اس کا اصل مقصد مزید تحقیق کیلئے بنیاد فراہم کرنا ہے۔“

اگرچہ ہمیں مولانا مدظلہ کے موقف سے اتفاق نہیں ہوا لیکن ہم مولانا کی نکتہ رسی کا اعتراف کرتے ہیں اور اَلْفَضْلُ لِلْمُتَّقِیْمِ کے قائل ہیں۔ اہل علم میں یہ طریقہ متداول ہے کہ اختلاف کرنے والے حضرات اپنے دلائل دیتے ہیں اور ان کی تقویت بیان کرتے ہیں جبکہ دوسرے فریق کے دلائل کو چھان پھٹک کر ان کی کمزوری ظاہر کرتے ہیں۔ اس طریقہ میں ناقدانہ رنگ کا آنا ناگزیر ہے۔ ہماری تحریر میں بھی جو یہ رنگ نظر آئے تو اس کو بے ادبی اور بے احترامی پر محمول نہ کیا جائے۔

کمپنی کی محدود ذمہ داری کا تعارف :

خود مولانا مدظلہ اس کا تعارف یوں کراتے ہیں :

The limited liability in the modern economic and legal terminology is a condition under which a partner or a shareholder of a business secures himself from bearing a

loss greater than the amount he has invested in a company or partnership with limited liability. If the business incurs a loss, the maximum a shareholder can suffer is that he may lose his entire original investment. But the loss cannot extend to his personal assets, and if the assets of the company are not sufficient to discharge all its liabilities, the creditors cannot claim the remaining part of their receivables from the personal assets of the shareholders.

Rather, it will be truer, perhaps, to say that the concept of "limited liability" originally emerged with the emergence of the corporate bodies and joint stock companies. The basic purpose of the introduction of this principle was to attract the maximum number of investors to the large-scale joint ventures and to assure them that their personal fortunes will not be at stake if they wish to invest their savings in such a joint enterprise. In the practice of modern trade, the concept proved itself to be a vital force to mobilize large amounts of capital from a wide range of investors.

The question of "limited liability" it can be said, is closely related to the concept of juridical personality of the modern corporate bodies. According to this concept, a joint-stock company in itself enjoys the status of a separate entity as distinguished from the individual

entities of its shareholders. The separate entity as a fictive person has legal personality and may thus sue and be sued, may make contracts, may hold property in its name, and has the legal status of a natural person in all its transactions entered into the capacity of a juridical person.

The basic question, it is believed, is whether the concept of a 'juridical person' is acceptable in shariah or not. Once the concept of "juridical person" is accepted and it is admitted that, despite its fictive nature, a juridical person can be treated as a natural person in respect of the legal consequences of the transactions made in its name, we will have to accept the concept of "limited liability" which will follow as a logical result of the former concept. The reason is obvious. If a real person i.e. a human being dies insolvent, his creditors have no claim except to the extent of the assets he has left behind. If his liabilities exceed his assets, the creditors will certainly suffer, no remedy being left for them after the death of the indebted person.

Now, if we accept that a company, in its capacity of a juridical person, has the rights and obligations similar to those of a natural person, the same principle will apply to an insolvent company. A company, after becoming insolvent, is bound to be liquidated: and the liquidation of

a company corresponds to the death of a person, because a company after its liquidation cannot exist any more. If the creditors of a real person can suffer, when he dies insolvent, the creditors of a juridical person may suffer too, when its legal life comes to an end by its liquidation.

(Meezan Bank's guide to Islamic Banking pp 223-225)

”جدید قانون اور جدید اقتصادیات کی اصطلاح میں limited liability یعنی محدود ذمہ داری سے وہ حالت مراد ہے جس میں کاروبار کا شریک یا حامل حصص کمپنی یا شرکت میں اپنے لگائے ہوئے سرمایہ سے زیادہ نقصان سے اپنے کو بری رکھتا ہے۔ لہذا اگر کاروبار میں نقصان ہو جائے تو وہ اس کاروبار میں لگائے ہوئے اپنے سرمایہ کی حد تک تو نقصان برداشت کرے گا، اس سے زیادہ نہیں۔ اور اگر کمپنی کے اثاثہ جات اس پر واجب الاداء قرضوں کی ادائیگی کے لیے پورے نہ ہوں تو دائنین اور قرض خواہ اپنے باقی ماندہ قرضوں کی واپسی کا مطالبہ حاملین حصص کے دیگر ذاتی اثاثہ جات میں سے نہیں کر سکتے۔

..... یہ کہنا شاید زیادہ درست ہوگا کہ محدود ذمہ داری کا تصور ابتداءً کارپوریٹ اداروں اور جوائنٹ سٹاک کمپنیوں کے وجود میں آنے سے ابھرا۔

محدود ذمہ داری کے ضابطہ کو اختیار کرنے کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ بڑے مشترکہ کاروباری منصوبوں میں زیادہ سے زیادہ سرمایہ کاروں کو راغب کیا جائے اور انہیں اطمینان دلایا جائے کہ نقصان کی صورت میں ان کے لگائے ہوئے سرمایہ کے علاوہ ان کے دیگر ذاتی اثاثہ جات پر زدن نہ پڑے گی۔ موجودہ تجارت کے رواج میں محدود ذمہ داری کا تصور بہت سے سرمایہ کو متحرک کرنے کا باعث بنا ہے۔

یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ محدود ذمہ داری کے مسئلہ کا موجودہ مشترکہ کاروباری اداروں کی قانونی شخصیت سے گہرا تعلق ہے۔ محدود ذمہ داری کے تصور کے مطابق ایک مشترکہ

شاک کمپنی ایک علیحدہ مستقل شخصیت رکھتی ہے جو حاملین حصص کی انفرادی شخصیتوں سے جدا گانہ حیثیت کی حامل ہے۔ یہ جدا گانہ شخصیت اگرچہ فرضی ہے لیکن اس کو قانونی اعتبار حاصل ہے اور اس وجہ سے وہ خود مدعی اور مدعا علیہ بننے، معاملات کرنے اور اپنے نام جائیداد کی ملکیت رکھنے کی اہلیت کی حامل ہے اور لین دین کے اپنے تمام معاملات میں اس کو حقیقی شخص کی سی قانونی حیثیت حاصل ہے۔ گویا حقیقی شخص کے مقابلے میں یہ معنوی یا قانونی شخص ہے۔

اب بنیادی سوال یہ ابھرتا ہے کہ کیا قانونی شخص کا تصور شریعت کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے یا نہیں؟ جب اس کو تسلیم کر لیا جائے کہ قانونی شخص کو باوجود معنوی ہونے کے حقیقی شخص کی طرح اعتبار کیا جاسکتا ہے تو اس کے منطقی نتیجے کے طور پر محدود ذمہ داری کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ اس کی وجہ واضح ہے کیونکہ اگر کوئی حقیقی انسان مفلس ہو کر مر جاتا ہے تو اس کے قرض خواہوں اور دائنین کی رسائی صرف اس کے اثاثوں تک رہتی ہے جو وہ چھوڑ کر مرا۔ اگر اس پر قرضے اس کے اثاثوں سے زائد ہوں تو زائد قرض سے ان کو محروم ہونا پڑے گا اور اس کا کوئی مداوانہ ہوگا۔ اور اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ قانونی شخص کی حیثیت سے کمپنی ان ہی حقوق و ذمہ داریوں کی حامل ہے جو حقیقی شخص رکھتا ہے تو یہی ضابطہ مفلس و دیوالیہ کمپنی پر بھی لاگو ہوگا۔ مفلس ہونے کے بعد کمپنی کی لامحالہ تحلیل ہوگی اور کسی کمپنی کا تحلیل ہونا ایسے ہی ہے جیسے ایک حقیقی شخص کا مرجانا کیونکہ تحلیل ہونے کے بعد کمپنی کا وجود باقی نہیں رہتا۔ اگر حقیقی شخص کے قرض خواہ اس کی مفلسی میں موت کی وجہ سے محروم ہو سکتے ہیں تو قانونی شخص کی تحلیل سے ختم ہونے پر اس کے قرض خواہ اور دائنین بھی محروم ہو سکتے ہیں۔“

کیا جوائنٹ شاک کمپنی شرعاً قانونی شخص ہے ؟

مولانا تقی عثمانی مدظلہ جوائنٹ شاک کمپنی کو قانونی شخص قرار دیتے ہیں اور انہوں نے فقہ اسلامی سے بیت المال اور وقف کی صورت میں اس کے نظائر تو پیش کئے ہیں لیکن شرعی اعتبار سے کمپنی صرف قانونی شخص ہی

بن سکتی ہے، حقیقی شخص نہیں اس کے لیے انہوں نے کوئی شرعی دلیل نہیں دی۔ یاد رہے کہ جب وہ قانونی شخص کا لفظ استعمال کرتے ہیں تو قانون سے ان کی مراد ملکی غیر شرعی قانون ہے۔ مطلق شخص اور قانونی شخص کے بارے میں ہم پہلے ملکی قانون کے مطابق کچھ تفصیل ذکر کرتے ہیں۔

سامنڈ (Salmond) نے شخص کی تعریف یوں کی ہے :

A person is any being to whom the law attributes a capability of interests and therefore of rights, of acts and there fore of duties. (Jurisprudence by M. Farani p.118)

”شخص ہر وہ ہستی ہے جس کو قانونی مفادات و اعمال کی صلاحیت سے اور نتیجہ میں حقوق اور ذمہ داریوں سے متصف قرار دیتا ہے۔“

گرے (Gray) نے بھی شخص کی ایسی ہی تعریف کی ہے :

An entity to which rights and duties may be attributed.

”وہ ہستی جس کو حقوق و ذمہ داریوں سے متصف قرار دیا جاسکتا ہے۔“

اور کیٹن (Keeton) آگے وضاحت کرتے ہیں :

In law, we are concerned with legal persons, whether they are natual i.e., human beings capable of sustaining rights and duties or artificial or juristic i.e. groups or things to which law attributes the capacity of bearing rights and duties. (Jurisprudence by M. Farani p.118)

”قانون میں ہماری بات قانونی اشخاص کی ہوتی ہے خواہ (i) وہ حقیقی ہوں یعنی انسان ہوں جو حقوق و ذمہ داریوں کا تحمل کر سکتے ہوں یا (ii) وہ فرضی یا قانونی ہوں یعنی گروپ (مجموعے) یا اشیاء ہوں جن کو قانون حقوق و ذمہ داریوں کے تحمل کی قابلیت سے متصف قرار دیتا ہے۔“

مذکورہ بالا باتوں کی روشنی میں معلوم ہوا کہ :

1- قانونی شخص قانون کی مصنوعی اور اختراعی ایجاد ہے۔

Legal personality is therefore an artificial creation of law.

(Jurisprudence by M. Farani p.119)

2- قانون جس ہستی اور جس شے کو چاہے شخص قرار دے سکتا ہے۔

so a legal system may personify whatever beings or objects

it pleases. (Jurisprudence by M. Farani p.118)

قانونی شخصیت کے اختراع کی وجہ :

But legal personality remains, in essence, merely a convenient juristic device by which the problem of organising rights and duties is carried out. (Jurisprudence by M. Farani p.120)

”حاصل یہ ہے کہ قانونی شخصیت ایک آسان قانونی ذریعہ ہے جس سے حقوق و ذمہ داریوں کے انتظام کے مسئلہ کو حل کیا جاتا ہے۔“

ملکی قانون کی نظر میں جوائنٹ سٹاک (مشرکہ سرمایہ کاری کی) کمپنی قانونی شخص ہے :

A group of persons, such as a Joint Stock Company or a Corporation aggregate may be regarded as a person in law. Here although the company consists of human beings it is the company as such, distinct from the human beings that comprise the company, that is regarded as a person in law and invested with rights and duties. (Jurisprudence by M. Farani p.119)

”افراد کے مجموعہ مثلاً جوائنٹ سٹاک کمپنی یا کارپوریشن کو قانون میں شخص کہا جاسکتا ہے۔ کمپنی اگرچہ چند انسانوں پر مشتمل ہے لیکن ان سے قطع نظر کہ صرف کمپنی کو قانون میں

شخص قرار دیا گیا ہے اور حقوق و ذمہ داریوں کو اس سے وابستہ کیا گیا ہے۔

کمپنی اور شرکت میں فرق :

شرکت اور کمپنی میں بعض فرق ہیں جو مولانا تقی عثمانی مدظلہ کے الفاظ میں یہ ہیں:

1- شرکت میں ہر شخص کا روبرار کے تمام اثاثوں کا مشاع طور پر مالک ہوتا ہے۔ ہر شریک دوسرے شریک کا وکیل ہوتا ہے۔ ہر شخص کی ذمہ داری یکساں ہوتی ہے مثلاً کوئی دین واجب ہو تو تمام شرکاء سے برابر درجے میں مسئولیت ہوگی مگر کمپنی میں ایسا نہیں ہوتا۔

2- شرکت میں کوئی شریک شرکت فصیح کر کے اپنا سرمایہ نکالنا چاہے تو نکال سکتا ہے مگر کمپنی میں سے اپنا سرمایہ نہیں نکالا جاسکتا البتہ حصص فروخت کیے جاسکتے ہیں۔

3- شرکت کا الگ سے کوئی قانونی وجود نہیں ہوتا، کمپنی کا الگ سے قانونی وجود ہوتا ہے جس کو شخص قانونی کہتے ہیں۔

4- شرکت میں عموماً ذمہ داری کا روبرار کے اثاثوں تک محدود نہیں ہوتی جبکہ کمپنی کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے۔ (اسلام اور جدید معیشت و تجارت ص 62، 61)

کمپنی کی ذمہ داری کا کیا سبب ہے :

اس کا سبب جو خود مولانا تقی عثمانی صاحب نے بتایا وہ ان کے اپنے الفاظ میں یہ ہے :

The basic purpose of the introduction of this principle was to attract the maximum number of investors to the large-scale joint ventures and to assure them that their personal fortunes will not be at stake if they wish to invest their savings in such joint enterprise.

”محدود ذمہ داری کے ضابطہ کو اختیار کرنے کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ بڑے مشترکہ کاروباری منصوبوں میں زیادہ سے زیادہ سرمایہ کاری کو راغب کیا جائے اور انہیں اطمینان دلایا جائے کہ نقصان کی صورت میں ان کے لگائے ہوئے سرمایہ کے علاوہ ان

کے دیگر ذاتی اثاثہ جات پر زد نہ پڑے گی۔“

لیکن مولانا عثمانی صاحب کو خود اعتراف ہے کہ محدود ذمہ داری کا تصور دائنین اور قرض دہندگان کے لیے مضر ہے :

مولانا تقی عثمانی مدظلہ خود لکھتے ہیں :

No doubt, the concept of 'limited liability' is beneficial to the share holders of the company. but at the same time, it may be injurious to the creditors. If the liabilities of a limited company exceed its assets, the company becomes insolvent and is consequently liquidated, the creditors may lose a considerable amount of their claims, because they can only receive the liquidated value of the assets of the company, and have no recourse to its share-holders for the rest of their claims, Even the directors of the company who may be responsible for such an unfortunate situation cannot be held responsible for satisfying the claims of the creditors.

اس میں کوئی شک نہیں کہ محدود ذمہ داری کا تصور کمپنی کے حاملین حصص کے لیے مفید ہے لیکن ساتھ ہی یہ دائنین کیلئے مضر ہے کیونکہ اگر محدود کمپنی کے دیون و قرضہ جات اس کے اثاثوں سے تجاوز کر جائیں تو کمپنی دیوالیہ ہو کر تحلیل ہو جاتی ہے اور دائنین و قرض دہندگان اپنے دیون اور قرضوں کی بڑی مقدار سے محروم ہو جاتے ہیں کیونکہ وہ صرف کمپنی کے تحلیل شدہ اثاثہ جات میں سے اپنے دیون اور قرض وصول کر سکتے ہیں اور باقی مقدار کے لیے ان کو حاملین حصص تک کوئی رسائی نہیں ہے۔ یہاں تک کہ کمپنی کے

ڈائریکٹر ان کو بھی جو کہ خسارہ کے اصل ذمہ دار ہیں دیون اور قرضوں کی پوری ادائیگی کا ذمہ دار نہیں بنایا جاسکتا۔

اہم تنبیہ :

مولانا تقی عثمانی صاحب نے اپنی کتاب اسلام اور جدید معیشت و تجارت میں شرکت اور کمپنی کے درمیان جو فرق بیان کیے ہیں وہ اوپر گزر چکے ہیں۔ ان سے واضح ہے کہ کمپنی کا کاروبار شرکت سے مختلف ہے۔ ایک اور اختلاف کا ہم اضافہ کرتے ہیں جو یہ ہے کہ شرکت میں شریک حضرات میں صرف نفع تقسیم ہوتا ہے وہ تنخواہ نہیں لے سکتے جبکہ کمپنی کے ڈائریکٹر ان تنخواہ اور بھتے بھی وصول کرتے ہیں۔

لیکن اس کے باوجود مولانا تقی عثمانی اور ان کے صاحبزادے مولوی عمران اشرف عثمانی کمپنی کی حقیقت کے بارے میں عجیب تذبذب کا شکار ہیں۔ لیکن اس کو جاننے سے پہلے مولانا تقی عثمانی مدظلہ کی کتاب اسلام اور جدید معیشت و تجارت کا اقتباس پڑھیے۔

”.....کمپنی کی جو خصوصیات سامنے آئی ہیں ان کے لحاظ سے کمپنی شرکت کی معروف اقسام میں سے کسی میں داخل نہیں۔ فقہاء نے شرکت کی چار قسمیں ذکر کی ہیں۔ اگر مضاربہ کو بھی اس میں شامل کر لیا جائے تو پانچ قسمیں بن جاتی ہیں۔ کمپنی کا یہ نظام ان پانچوں میں سے کسی میں بھی تمام وکمال داخل نہیں جیسا کہ پہلے شرکت اور کمپنی میں فرق بتائے جا چکے ہیں۔“

اب یہاں علمائے معاصرین کے تین نقطہ نظر ہیں :

(1) ایک یہ کہ شرعاً شرکت ان پانچ قسموں میں منحصر ہے اور کمپنی ان میں سے کسی میں بھی تمام وکمال داخل نہیں۔

(2) دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ فقہاء کرام نے جو اقسام ذکر کی ہیں وہ منصوص نہیں، بلکہ فقہاء نے شرکت کی مروجہ صورتوں کا استقراء کر کے اس کی روشنی میں تقسیم فرمائی ہے..... لہذا اگر شرکت کی کوئی صورت ان اقسام میں داخل نہ ہو اور شرکت کے اصول منصوصہ میں سے کسی کے خلاف بھی نہ ہو تو وہ جائز ہوگی۔

(3) تیسرا نقطہ نظر حضرت حکیم الامت تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ انہوں نے فرمایا ہے کہ اپنی حقیقی

رُوح کے اعتبار سے کمپنی شرکتِ عنان میں داخل ہے (امداد الفتاویٰ ص 37,464) اگرچہ کمپنی کی بعض ایسی خصوصیات ہیں جو معروف شرکتِ عنان میں نہیں پائی جاتیں لیکن ان کی وجہ سے عنان کی حقیقت تبدیل نہیں ہوتی۔ (ص 79)

مولانا عثمانی صاحب کی یہ عبارت عجیب سی ہے۔ کمپنی اور شرکت کے درمیان فرق بیان کرتے ہوئے شرکت کو مطلق ذکر کیا جس کا مطلب ہوا کہ شرکت عقد کی جمیع صورتیں اس میں داخل ہیں خواہ وہ معروف چار ہوں یا ان کے علاوہ کوئی اور غیر معروف ہو اور کمپنی ان سب سے جدا ہے۔ پھر مولانا نے کمپنی کو شرکت کی (ایک اور) قسم بنالیا اور پھر مولانا تھانوی رحمۃ اللہ علیہ کی عبارت کی روشنی میں یہ بتا دیا کہ اس میں عنان کی حقیقت بھی باقی ہے۔

غرض کمپنی سے پہلے شرکت کی مطلقاً نفی کی، پھر اس نفی کی نفی کرتے ہوئے اس کو درجہ بدرجہ شرکتِ عنان میں داخل کر دیا اور ان کے صاحبزادے مولوی عمران اشرف عثمانی صاحب نے تو اس کے شرکتِ عنان ہونے کی کھلی کھلی تصریح کر دی۔

As mentioned in the books and research papers of Islamic jurists, companies come under the ruling of Shirkat-ul-Ainan. (Meazan Bank's guide to Islamic Banking)

”جیسا کہ فقہائے اسلام کی کتابوں اور تحقیقی مقالوں میں مذکور ہے کمپنیاں شرکتِ عنان کے تحت آتی ہیں۔“

مولانا تقی عثمانی مدظلہ کی مندرجہ ذیل یہ عبارت بھی اُن کے تذبذب کی وجہ سے ہے :
 ”..... اسی طرح کمپنی ابتداء لوگوں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ تم اس کاروبار میں ہمارے ساتھ شریک ہو جاؤ لہذا جو شخص اس وقت میں شیئر حاصل کر رہا ہے وہ گویا کہ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔“ (شیئرز کی خرید و فروخت ص 8)

کیونکہ یہ کہنے کے بعد کہ ”تم اس کاروبار میں ہمارے ساتھ شریک ہو جاؤ“ اس کہنے کا کیا مطلب

ہوا کہ ”وہ گویا کہ شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔“ مولانا کو تو یوں کہنا چاہیے تھا کہ ”وہ درحقیقت شرکت کا معاملہ کر رہا ہے۔“

ہم کہتے ہیں کہ اگر مولانا تقی عثمانی صاحب ہماری تجویز سے اتفاق کریں تو وہ اپنے تذبذب سے نکل سکتے ہیں۔ ہماری تجویز یہ ہے کہ یہ اولاً شرکت املاک ہے اور پھر عقد اجارہ ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ حصص کے خریدار اور ابتدائی سرمایہ کار اپنے مال ملا کر اکٹھا کر لیتے ہیں اور یوں ان کے مال میں شرکت قائم ہو جاتی ہے۔ پھر ڈائریکٹرز کا چناؤ کیا جاتا ہے جو اجرت اور بھتوں کے عوض میں اس مشترکہ سرمایہ پر کام کرتے ہیں اور نفع کو ہر ایک کے سرمایہ کے تناسب سے تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح سے یہ شرکت املاک ہے اور پھر شرکت عقد نہیں ہے اجارہ ہے۔

لیکن دارالعلوم کراچی کے ایک فتوے مورخہ 19 ربیع الثانی 1425ھ نے جس پر مولانا تقی عثمانی صاحب کے بھی دستخط ہیں ہماری تجویز کو رد کرتے ہوئے لکھا۔

”کمپنی کے وجود میں آنے کے لیے ”عقد اجارہ“ ضروری نہیں ہے بلکہ اصلاً یہ ایک ”عقد مشارکہ“ ہے“

شاید اب مولانا تقی عثمانی، مولوی عمران اشرف عثمانی اور دیگر ارباب دارالعلوم ہماری تجویز پر دوبارہ غور کریں۔

اب ہم دوبارہ اصل موضوع کی طرف پلٹتے ہیں۔

کمپنی کے کام کی جو بھی حقیقت ہو اس کی اصل یہ تین بنیادیں ہیں :

- 1- کمپنی کے ڈائریکٹران کے کام میں سال بھر تک کسی دوسرے کی طرف سے مداخلت نہ ہو۔
- 2- ڈائریکٹران کو کام کے لیے جو مشترکہ سرمایہ حاصل ہوا ہے اس میں کمی نہ ہو۔
- 3- کمپنی کے ڈائریکٹران اور دیگر حاملین حصص کی ذمہ داری محدود ہو۔

کمپنی کو شخص قانونی بنانے کی وجہ :

ان تین بنیادوں کو بعینہ اسی طرح لیں تو پہلی دو بنیادوں پر حقوق و ذمہ داریاں ڈائریکٹران اور حاملین حصص سے وابستہ ہوتی ہیں جو حقیقی اشخاص ہیں اور تیسری بنیاد شرط فاسد ہونے کی وجہ سے لغو قرار پاتی

ہے۔ لیکن یہ بات سرمایہ دارانہ ذہنیت کو قبول نہیں اس لیے اس نے ان بنیادوں کو دوسری طرح سے تعبیر کیا۔

1- کمپنی کے کام میں سال بھر تک کسی دوسرے کی طرف سے مداخلت نہ ہو۔

2- کمپنی کو جو مشترکہ سرمایہ حاصل ہوا ہے اُس میں کمی نہ ہو۔

3- کمپنی کی ذمہ داری محدود ہو۔

اور کمپنی چونکہ ایک فرضی اور معنوی چیز ہے حسی اور حقیقی نہیں اس لیے اس کو ارباب قانون سے شخص قانونی کہلوا یا اور یوں اپنا مقصد حاصل کیا اور یہ بات پوری ہوئی کہ

But legal personality remains, in essence, merely a convenient and juristic device by which the problem of organising right and duties is carried out. (Jurisprudence by M. Farani p.120)

”حاصل یہ ہے کہ قانونی شخصیت ایک آسان قانونی ذریعہ ہے جس سے حقوق و ذمہ داریوں کے انتظام کے مسئلہ کو (حسب منشا..... ناقل) حل کیا جاسکتا ہے۔“

کمپنی کیلئے قانونی شخصیت اور محدود ذمہ داری ہونے پر مولانا تقی عثمانی صاحب کا استدلال :
مولانا تقی عثمانی صاحب نے کمپنی کے شخص قانونی ہونے کو بھی اور اس کی ذمہ داری کے محدود ہونے کو بھی شرعاً جائز خیال کیا ہے۔ خود مولانا ان دو باتوں کی نشاندہی کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

”البتہ کمپنی میں دو چیزیں شرعی اعتبار سے خاص طور پر قابل غور اور باعث تردد ہیں۔ ان امور کے بارے میں احتراظ اپنی اب تک کی سوچ کا حاصل اہل علم کے غور و فکر کے لیے پیش کرتا ہے۔“

1- پہلا مسئلہ یہ ہے کہ..... کمپنی کا اپنا مستقل قانونی وجود ہوتا ہے جس کو شخص قانونی کہا جاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ شخص قانونی کا تصور شرعاً درست ہے یا نہیں؟ جائزہ لینے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شریعت میں گو شخص قانونی کی اصطلاح موجود نہیں لیکن اس کے نظائر موجود ہیں۔“ (اسلام اور جدید معیشت و تجارت)۔ (جاری ہے) 7 n 8

کمپنیوں کی محدود ذمہ داری کی شرعی حیثیت اور جواز میں مولانا تقی عثمانی مدظلہ کے دیے گئے دلائل کا جواب

﴿ حضرت مولانا ڈاکٹر مفتی عبدالواحد صاحب ﴾



کسی کمپنی کے لمیٹڈ ہونے یا اُس کی ذمہ داری کے محدود ہونے سے مراد یہ ہے کہ کمپنی میں سرمایہ کاری کرنے والے صرف اپنے لگائے ہوئے سرمایہ تک ذمہ دار ہوں گے اس سے زیادہ کے ذمہ دار نہ ہوں گے۔ لہذا اگر کمپنی کبھی دیوالیہ قرار پائے اور اُس پر قرض اُس کے تحلیل شدہ اثاثوں سے زیادہ ہوں تو قرض دہندگان کو اثاثوں سے زائد قرضوں سے محروم رہنا پڑے گا۔ زیر نظر مضمون میں کمپنی کی اس محدود ذمہ داری کی حقیقت اور اس کی شرعی حیثیت سے بحث کی گئی ہے۔ (عبدالواحد غفرلہ)

مولانا عثمانی صاحب کے پیش کردہ چند نظائر :

1. Waqf

The first precedent is that of a waqf. A waqf is a legal and religious institution wherein a person dedicates some of his properties for a religious or a charitable purpose. The properties, after being declared as Waqf, no longer remain in the ownership of the donor. The beneficiaries of a Waqf can benefit from the corpus or the proceeds of the dedicated property, but they are not its owners. Its ownership vests in Allah Almighty alone.

It seems that the Muslim jurists have treated the Waqf as a separate legal entity and have ascribed to it some characteristics similar to those of a natural person. This will be clear from two rulings given by the fuqaha (Muslim jurists) in respect of Waqf.

Firstly, if a property is purchased with the income of a Waqf, the purchased property cannot become a part of the Waqf automatically. Rather, the jurists say, the property so purchased shall be treated, as a property owned by the Waqf. It clearly means that a Waqf, like a natural person, can own a property.

Secondly, the jurists have clearly mentioned that the money given to a mosque as donation does not form part of the Waqf, but it passes to the ownership of the mosque.

Here again the mosque is accepted to be an owner of money. Some jurists of the Maliki School have expressly mentioned this principle also. They have stated that a mosque is capable of being the owner of something. This capability of the mosque, according to them, is constructive, while the capability enjoyed by a human being is physical.

Another renowned Maliki jurist, namely, Ahmad Al-Dardir, validates a bequest made in favour of a mosque, and gives the reason that a mosque can own

properties. Not only this, he extends the principle to an inn and a bridge also, provided that they are Waqf.

It is clear from these examples that the Muslim jurists have accepted that a Waqf can own properties. Obviously, a Waqf is not a human being, yet they have treated it as a human being in the matter of ownership. Once its ownership is established, it will logically follow that it can sell and purchase, may become a debtor and a creditor and can sue and be sued, and thus all the characteristics of a 'juridical person' can be attributed to it.

2. Baitul-Mal

Another example of 'juridical person' found in our classic literature of Fiqh is that of the Baitul-mal (the exchequer of an Islamic state). Being public property, all the citizens of an Islamic state have some beneficial right over the Baitul-mal, yet, nobody can claim to be its owner. Still, the Baitul-mal has some rights and obligations. Imam Al-Sarakhsi, the well-known Hanafi jurist, says in his work "Al-Mabsut": "The Baitul-mal has some rights and obligations, which may possibly be undetermined."

At another place the same author says: "If the head of an Islamic state needs money to give salaries to his army, but he finds no money in the Kharaj department of the Baitul-mal (wherefrom the salaries are generally given) he

can give salaries from the sadaqah (Zakah) department, but the amount so taken from the sadaqah department shall be deemed to be a debt on the Kharaj department."

It follows from this that not only the Baitul-mal, but also the different departments therein can borrow and advance loans to each other. The liability of these loans does not lie on the head of state, but on the concerned department of Baitul-mal. It means that each department of Baitul-mal is a separate entity and in that capacity it can advance and borrow money, may be treated a debtor or a creditor, and thus can sue and be sued in the same manner as a juridical person does. It means that the Fuqaha of Islam have accepted the concept of Juridical person in respect of Baitul-mal.

(1) وقف :

یہ ایک قانونی اور مذہبی ادارہ ہے جس میں ایک شخص اشاعتِ دین یا خیرات کی غرض سے اپنی جائیداد مختص کرتا ہے۔ وقف ہونے کے بعد جائیداد وقف کی ملکیت سے نکل جاتی ہے اور جن پر وقف ہو وہ بھی مالک نہیں بنتے بلکہ صرف اللہ تعالیٰ اس کے مالک بنتے ہیں۔

مسلم فقہاء نے وقف کو علیحدہ قانونی شخصیت قرار دیا ہے اور اس کے لئے کچھ وہ اوصاف ذکر کئے ہیں جو حقیقی شخص کے ہوتے ہیں۔ یہ بات مندرجہ ذیل دو احکام سے واضح ہوتی ہے :

i- اگر وقف کی آمدنی سے کوئی جائیداد خریدی جائے تو خریدی ہوئی جائیداد خود بخود وقف

کا حصہ نہیں بن جاتی بلکہ وہ وقف کی مملوک کہلاتی ہے۔ جس کا واضح مطلب یہ ہے کہ حقیقی شخص کی طرح وقف بھی جائیداد کا مالک بن سکتا ہے۔

ii- مسجد کو جو رقم چندہ کی گئی وہ وقف کا حصہ نہیں بنتی بلکہ مسجد کی ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے۔ یہاں بھی مسجد کو رقم کا مالک تسلیم کیا گیا ہے۔

بعض مالکی فقہاء نے اس بات کو صراحت کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ مسجد کسی چیز کا مالک بننے کی اہلیت رکھتی ہے اگرچہ مسجد کی یہ اہلیت معنوی ہے جبکہ انسان کی اہلیت حسی ہوتی ہے۔ مشہور مالکی فقیہ احمد دردیر کہتے ہیں کہ مسجد کیلئے کی گئی وصیت جائز ہے اور اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ مسجد جائیداد کی مالک بن سکتی ہے۔ وہ یہی حکم سرائے اور پل کیلئے بھی مانتے ہیں۔

غرض وقف اگرچہ آدمی نہیں ہے لیکن اس کے باوجود فقہاء ملکیت کے اعتبار سے اس کو آدمی کی طرح دیکھتے ہیں۔ اور جب وقف کیلئے ملکیت ثابت ہوئی تو اس کا منطقی نتیجہ یہ ہوگا کہ وہ خرید و فروخت بھی کر سکتا ہے اور مقروض بھی ہو سکتا ہے اور قرض دہندہ بھی اور مدعی بھی بن سکتا ہے اور مدعا علیہ بھی۔ غرض قانونی شخص کے تمام خواص کو وقف کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے۔

2- بیت المال :

عامۃ الناس کی جائیداد ہونے کی وجہ سے اگرچہ اسلامی ریاست کے تمام افراد بیت المال پر منفعتی حق رکھتے ہیں لیکن اس کے باوجود کوئی اس کا مالک نہیں ہوتا۔ پھر بھی بیت المال کے کچھ حقوق و ذمہ داریاں ہوتی ہیں۔

مشہور حنفی فقیہ امام سرحدیؒ مبسوط میں لکھتے ہیں کہ ”بیت المال کے کچھ حقوق و ذمہ داریاں ہیں جو متعین نہیں ہیں“ ایک اور مقام پر وہ لکھتے ہیں ”اگر اسلامی ریاست کے امیر کو فوج کی تنخواہیں دینے کیلئے رقم کی ضرورت ہو اور خراج والے حصہ میں رقم نہ ہو تو وہ صدقہ و زکوٰۃ والے حصہ سے لے کر دے سکتا ہے لیکن یہ خراج والے حصہ پر قرض شمار ہوگا۔“

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نہ صرف بیت المال بلکہ اس کے ذیلی شعبے تک قرض کا لین دین کر سکتے ہیں۔ ان قرضوں کی ذمہ داری ریاست کے امیر پر نہیں آتی بلکہ بیت المال کے متعلقہ شعبہ پر آتی ہے۔ اس سے یہ مطلب نکلتا ہے کہ بیت المال کا ہر شعبہ ایک مستقل شخصیت ہے اور اپنی اس حیثیت سے وہ قانونی شخص کی طرح قرض کا لین دین بھی کر سکتا ہے اور مدعی اور مدعا علیہ بھی بن سکتا ہے۔ غرض فقہائے اسلام بیت المال کے قانونی شخص ہونے کو تسلیم کرتے ہیں۔“

”ان نظائر سے معلوم ہوتا ہے کہ شخص قانونی کا تصور فی نفسہ کوئی ناجائز تصور نہیں ہے اور نہ فقہ اسلامی کے لیے کوئی اجنبی تصور ہے البتہ اصطلاح ضرور نئی ہے۔“

2- ”کمپنی کی دوسری خصوصیت جو شرعی اعتبار سے قابل غور ہے وہ محدود ذمہ داری ہے“

(اسلام اور جدید معیشت و تجارت)

پھر مولانا نے اس کے کچھ نظائر ذکر کیے اور لکھا :

”لیکن اس مسئلہ کو اگر ایک دوسرے زاویے سے دیکھا جائے تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ کمپنی کی محدود ذمہ داری کے تصور کی بنیاد دراصل شخص قانونی کے تصور پر ہے۔ شخص قانونی کی حقیقت ماننے کے بعد محدود ذمہ داری کو ماننا مشکل نہیں رہتا۔“ (اسلامی اور

جدید معیشت و تجارت ص 82)

Once the concept of juridical person is accepted and it is admitted that, despite its fictive nature, a juridical person can be treated as a natural person in respect of the legal consequences of the transactions made in its name, we will have to accept the concept of limited liability which will follow as a logical result of the former concept. (Meezan Bank's guide to Islamic Banking p.225).

”اب بنیادی سوال یہ اُبھرتا ہے کہ کیا قانونی شخص کا تصور شریعت کے ساتھ مطابقت رکھتا ہے یا نہیں؟ جب اس کو تسلیم کر لیا جائے کہ شخص قانونی کو باوجود فرضی ہونے کے مالی معاملات میں شخص حقیقی کی طرح اعتبار کیا جاسکتا ہے تو اس کے منطقی نتیجے کے طور پر محدود ذمہ داری کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔“

غرض مولانا عثمانی مدظلہ کے استدلال کا حاصل یہ ہے کہ شخص قانونی کے نظائر اسلام میں موجود ہیں اس لئے کمپنی کو شخص قانونی ماننا خلاف اسلام نہیں اور شخص قانونی کو تسلیم کرنے کو یہ لازم ہے کہ اس کی ذمہ داری محدود تسلیم کی جائے۔

اوپر ہم کمپنی کے شخص قانونی ہونے کی حقیقت بتا چکے ہیں جس سے یہ بھی واضح ہوا کہ غیر شرعی قانون جہاں چاہتا ہے شخص حقیقی کو یکسر نظر انداز کر کے فرضی شخصیت کا اعتبار کرنے لگتا ہے۔ غرض شخص قانونی کے وجود عدم میں مدارِ ملکی غیر شرعی قانون کے اعتبار کرنے نہ کرنے کا ہے۔ لیکن مولانا عثمانی مدظلہ نے اس بات سے کچھ تعرض نہیں کیا کہ شریعت کی رو سے شخص قانونی کے وجود عدم وجود کا مدار کس پر ہے؟

شخص قانونی کے وجود عدم کا شرعی معیار :

مولانا عثمانی کے بتائے ہوئے وقف و بیت المال کے نظائر کو سامنے رکھتے ہوئے اب ہم شریعت کی رو سے شخص قانونی کے وجود عدم وجود کا مدار بتاتے ہیں۔

وقف اور بیت المال کے ساتھ کچھ حقوق اور ذمہ داریاں وابستہ ہوتی ہیں لیکن وہ محض معنوی یا بے جان ہونے کی وجہ سے نہ خود اپنے حقوق کی تحصیل کر سکتے ہیں اور نہ اپنی ذمہ داریاں ادا کر سکتے ہیں۔ ایسی صورت میں ان کے لیے ایک متولی یا نگران مقرر کیا جاتا ہے جو ان کے حقوق کا تحفظ کرتا ہے اور ان کی ذمہ داریوں کو پورا کرتا ہے۔ ان اداروں کے اثاثہ جات سے چونکہ اس متولی کا کوئی مالکانہ تعلق نہیں ہوتا اس لیے حقوق و ذمہ داریوں کو اس سے وابستہ نہیں کیا جاسکتا اس لئے مجبوراً ادارہ ہی کی طرف ان کو منسوب کیا جاتا ہے اور اس لیے ادارہ کو معنوی شخص یا قانونی شخص کہا جاتا ہے۔

اور جہاں کوئی ادارہ ایسا ہو کہ اُس کے متولی و منتظم کی سرمایہ کاری اور اُس کے مفادات اس ادارے سے وابستہ ہوں اور اس کے تصرفات کا فائدہ بالواسطہ یا بلاواسطہ خود اسی کو ہو تو حقوق و ذمہ داریاں خود اسی کے

ساتھ وابستہ ہوں گی۔ اس صورت میں ایسی کوئی مجبوری نہیں کہ ہم ان حقیقی اشخاص کو نظر انداز کر کے ادارے کی فرضی شخصیت کا اعتبار کریں اور حقوق و ذمہ داریوں کو اس کے ساتھ وابستہ کریں۔ لہذا حقوق و ذمہ داریوں کی نسبت لامحالہ حقیقی شخص کی طرف ہوگی۔

کمپنی کی حقیقت یہ ہے کہ کمپنی کے ڈائریکٹر اپنے سرمایہ پر بھی کام کرتے ہیں اور دیگر حاملین حصص کے سرمایہ پر بھی اور شرکت املاک کے بعد ان کے اجیر بن کر ان سے اجرت وصول کرتے ہیں۔ مولانا عثمانی مدظلہ اس کو اجارہ کے بجائے شرکت عنان کا معاملہ کہتے ہیں اور ڈائریکٹر ان کو ورکنگ پارٹنر یعنی عمیل اور دیگر حاملین حصص کو سلیپنگ پارٹنر یعنی غیر عمیل مانتے ہیں۔ غرض معاملہ خواہ اجارہ کا ہو یا شرکت عنان کا بہر حال ڈائریکٹر ان کمپنی کے کاروبار میں اپنی طرف سے اصل اور دیگر حاملین حصص کی طرف سے وکیل بن کر تصرف کرتے ہیں۔ کاروبار کا سرمایہ بھی ان ہی کا ہوتا ہے اور ان کے تصرفات کا فائدہ بھی ان ہی کو بالواسطہ اور بلاواسطہ ہوتا ہے اور العبرة للمعانی لا للالفاظ یعنی اعتبار الفاظ کا نہیں معنی کا ہوتا ہے اس لیے کمپنی کو کوئی لاکھ معنوی شخصیت کہتا رہے لیکن اس کی معنوی شخصیت کا عدم ہے اور حقیقی اشخاص ہی کا اعتبار ہوگا یعنی ڈائریکٹر ان کا اصل ہو کر اور دیگر حاملین حصص کا ان کے موکل ہو کر۔

کمپنی کے ڈائریکٹر ان اور حاملین حصص کمپنی کے تمام دیون و قرضوں کے ذمہ دار ہوں گے :

جب یہ ثابت ہو گیا کہ مشترکہ شاک کمپنی کی معنوی شخصیت کا اعتبار نہیں ہے بلکہ حقیقی اشخاص یعنی ڈائریکٹر ان اور حاملین حصص کا اعتبار ہے اور حقوق و ذمہ داریوں کا تعلق بھی ان کے ساتھ ہے تو لازم آئے گا کہ دیون اور قرضے خواہ کتنے ہی ہوں وہ سب ان کے ذمہ دار ہوں گے۔

1- مولانا تقی عثمانی مدظلہ کے بیان کردہ محدود ذمہ داری کے فقہی نظائر اور ان کا جواب :

پہلی نظیر : مالک کی طرف سے تجارت کی اجازت پانے والا غلام :

مولانا لکھتے ہیں :

”فقہ میں لمیٹڈ کمپنی کی ایک نہایت دلچسپ نظیر موجود ہے جو لمیٹڈ کمپنی سے بہت ہی قریب ہے۔ وہ عبد ماذون فی التجارة ہے۔ یہ اپنے آقا کا مملوک ہوتا ہے اور اس کو آقا کی طرف سے تجارت کی اجازت ہوتی ہے۔ جو تجارت وہ کرتا ہے وہ بھی مولیٰ (آقا) کی مملوک

ہوتی ہے۔ اس پر اگر دیون واجب ہوں تو وہ اس غلام کی قیمت کی حد تک محدود ہوں گے۔ اس سے زیادہ کا نہ غلام سے مطالبہ ہو سکتا ہے اور نہ مولیٰ سے“ (اسلام اور جدید معیشت و تجارت ص 83)

ہم کہتے ہیں کہ مولانا مدظلہ کی یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ :

ماذون غلام اگر زندہ ہو تو صرف اتنا نہیں ہے کہ غلام کو فروخت کیا جائے گا اور اس کی قیمت قرض خواہوں میں تقسیم کر دی جائے گی بلکہ قرض خواہوں کو حق حاصل ہے کہ وہ غلام کو فروخت نہ ہونے دیں اور اس سے کمائی کروا کر اپنے قرضے پورے وصول کریں اور اگر غلام فروخت بھی کر دیا جائے تب بھی قرض خواہوں کو حق حاصل ہے کہ جب کبھی وہ آزاد ہو جائے تو اس سے اپنے قرضوں کی واپسی کا مطالبہ کریں۔

وکل دین وجب علیہ بتجارة..... يتعلق برقبته یباع فیہ و لہم استسعاء ہ ایضا (درمختار)

(قوله یباع فیہ) ولا یجوز بیعہ الا برضی الغرماء او بامر القاضی لان للغرماء حق الاستسعاء لیصل الیہم کمال حقہم (ردالمحتار)

ویقسم ثمنہ بالحصص..... وطولب الماذون بما بقی من الدین زائدا عن کسبہ و ثمنہ بعد عتقہ لتقرر الدین فی ذمتہ و عدم وفاء الرقبة (درمختار) اور ہدایہ میں ہے۔

دیونہ متعلقہ برقبۃ یباع للغرماء الا ان یفدیه المولی..... والجامع دفع الضرر عن الناس ویقسم ثمنہ بینہم بالحصص لتعلق حقہم بالرقبة..... فان فضل شئی من دیونہ طولب بہ بعد الحرۃ لتقرر الدین فی ذمتہ و عدم وفاء الرقبة“

دوسری نظیر : مفلس مقروض

مولانا لکھتے ہیں :

”شخص حقیقی مفلس (دیوالیہ) ہو جائے تو دہشیں صرف اس کے اثاثوں سے دین وصولی

کر سکتے ہیں اس سے مزید کا مطالبہ نہیں کر سکتے..... البتہ اگر وہ دوبارہ غنی ہو جائے تو آپ پھر مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔

لیکن اگر مفلس ہونے کی حالت میں اس کی موت واقع ہو جائے تو خراب الذمۃ ہو جاتا ہے، ان کے دیون ادا ہونے کی کوئی صورت نہیں رہتی۔“ (اسلام اور جدید معیشت و تجارت ص 82)

ہم کہتے ہیں کہ مولانا مدظلہ کا یہ کہنا کہ مفلس مقروض سے مزید مطالبہ صرف اس کے غنی ہونے پر ہی کیا جاسکتا ہے دُرست نہیں کیونکہ افلاس ثابت ہونے کے بعد قرض خواہ اس کا پیچھا کر سکتا ہے تاکہ وہ جو کچھ کمائے اس میں سے کچھ وصول کرتا رہے۔ رد المحتار میں ہے قال فی انفع الوسائل، و بعد ما خلی القاضی سبیلہ فلصاحب الدین ان یلازمہ فی الصحیح..... ولہ ان یلازمہ بنفسہ و اخوانہ و ولده ممن احب (مطلب فی ملازمة المديون)

اور اگر ماذون غلام اور مفلس مقروض مر بھی جائیں تب بھی آخرت کے اعتبار سے دوسروں کا حق ان کے ذمہ باقی رہتا ہے اور آخرت میں ان کو حساب بپایا کرنا پڑے گا اور مسلمانوں کی معیشت بہر حال آخرت کے مواخذے سے بے پرواہ نہیں ہو سکتی۔ لہذا تدبیر معاش کی کوئی ایسی صورت تجویز کرنا یا اس کی تصویب کرنا بلکہ اس پر شرعی دلائل کی ڈھال چڑھانے کی کوشش کرنا اسلام کے بالکل خلاف ہے۔

1- عن سلمة بن الاكوع قال كنا جلوسا عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ اتى بجنزة فقالوا اصل عليها فقال هل عليه دين قالوا لا فصلى عليها ثم اتى بجنزة اخرى فقال هل عليه دين قيل نعم قال فهل ترك شيئا قالوا ثلاثة دنائير فصلى عليها ثم اتى بالثالثة فقال هل عليه دين قالوا ثلاثة دنائير قال هل ترك شيئا قالوا لا قال صلوا على صاحبكم قال ابو قتادة صل عليه يا رسول الله و على دينه فصلى عليه (بخاری)

حضرت سلمہ بن اکوع رضی اللہ عنہ کہتے ہیں ہم رسول اللہ ﷺ کے پاس بیٹھے تھے کہ ایک جنازہ لایا گیا اور لوگوں نے درخواست کی کہ آپ جنازہ پڑھا دیجئے۔ آپ ﷺ نے پوچھا کیا میت کے ذمہ کچھ قرض ہے؟ لوگوں نے جواب دیا کہ نہیں تو آپ ﷺ نے اُس کی نماز جنازہ پڑھائی۔ پھر ایک اور جنازہ لایا گیا۔

آپ نے پوچھا کیا اس کے ذمہ قرض ہے۔ کہا گیا کہ جی ہاں۔ آپ ﷺ نے پوچھا کیا اس نے کچھ ترکہ چھوڑا ہے۔ لوگوں نے جواب دیا کہ تین دینار چھوڑے ہیں۔ تو آپ ﷺ نے اس کی نماز جنازہ بھی پڑھائی۔ پھر تیسرا جنازہ لایا گیا۔ آپ ﷺ نے پوچھا کیا اس کے ذمہ قرض ہے۔ لوگوں نے جواب دیا کہ اس کے ذمہ تین دینار ہیں۔ آپ نے پوچھا کیا اس نے کچھ ترکہ چھوڑا ہے لوگوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم لوگ اپنے ساتھی کا جنازہ خود پڑھ لو۔ اس پر ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے درخواست کی کہ ان کا قرضہ میں اپنے ذمہ لیتا ہوں آپ جنازہ پڑھا دیجئے۔ اس پر آپ ﷺ نے ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔

2- عن ابی قتادة قال رجل يا رسول الله ارايت ان قتلت في سبيل الله صابرا محتسبا مقبلا غير مدبر يكفر الله عني خطاياي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم نعم فلما ادبر ناداه فقال نعم الا الدين كذلك قال جبريل (مسلم)

حضرت ابو قتادہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ایک شخص نے پوچھا کہ اے اللہ کے رسول ﷺ اگر میں اللہ کی راہ میں اس طرح قتل کیا جاؤں کہ صبر کرتا ہوں اور ثواب کی امید رکھتا ہوں اور آگے بڑھتا ہوں پیٹھ نہیں پھیرتا تو کیا اللہ میری خطائیں معاف کر دے گا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں۔ جب وہ شخص واپس مڑا تو آپ نے اُسے پکارا اور فرمایا کہ ہاں مگر قرض کو معاف نہ کرے گا، اسی طرح جبریل علیہ السلام نے بتایا۔

3- عن عبد الله بن عمرو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يغفر للشهيد كل ذنب الا الدين (مسلم)

حضرت عبد اللہ بن عمرو رضی اللہ عنہما سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا شہید کے لیے ہر گناہ معاف کر دیا جائے گا سوائے قرض کے۔

4- عن ابی هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نفس المومن معلقة بدينه حتى يقضى عنه (شافعی، احمد و ترمذی)

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا مومن کی روح اُس پر قرض کی وجہ سے معلق رہتی ہے (اور جنت میں داخل نہیں ہوتی) یہاں تک کہ اُس کی طرف سے قرض ادا کر دیا جائے (خواہ بیت المال سے یا میت کے کسی رشتہ دار کی جانب سے یا میت کی نیکیاں دے کر یا قرض خواہوں کی

برائیاں اس کے سر ڈال کر)۔

5- عن البراء بن عازب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صاحب الدين

ماسور بدينه يشكو الى ربه الوحده يوم القيامة (شرح السنة)

حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کہتے ہیں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا قرض دار اپنے ذمہ قرض کی وجہ سے قید (تہائی) میں ہوگا اور قیامت کے دن اپنے رب سے قید تہائی کی شکایت کرے گا۔

6- عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال ان اعظم الذنوب عند اللہ ان

يلقاه بها عبدا بعد الكبائر التي نهى الله عنها ان يموت رجل و عليه دين لا يدع له قضاء (احمد و ابو داؤد)

حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ سے روایت ہے نبی ﷺ نے فرمایا کہ کبیرہ گناہ جن سے اللہ نے منع کیا ہے اُن کے بعد اللہ کے نزدیک جو سب سے بڑا گناہ بندہ لے کر اُس سے ملے گا یہ ہے کہ وہ اس حال میں مرے کہ اس کے ذمہ قرض ہو اور اس کی ادائیگی کے لیے کچھ نہ چھوڑا ہو۔

7- عن محمد بن عبد الله بن جحش قال كنا جلوسا بفناء المسجد..... و رسول

الله صلى الله عليه وسلم جالس بين ظهرينا فرفع رسول الله صلى الله بصره قبل السماء فنظر ثم طأطا بصره و وضع يده على جبهته قال سبحان الله سبحان الله ماذا نزل من التشديد قال فسكتنا يومنا و ليلتنا فلم نر الا خيرا حتى اصبحتنا قال محمد فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم ما التشديد الذي نزل قال في الدين والذي نفس محمد بيده لو ان رجلا قتل في سبيل الله ثم عاش ثم قتل في سبيل الله ثم عاش ثم قتل في سبيل الله ثم عاش و عليه دين ما دخل الجنة حتى يقضى دينه (احمد)

حضرت محمد بن عبد اللہ بن جحش رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ ہم مسجد کے صحن میں بیٹھے ہوئے تھے..... اور رسول اللہ ﷺ ہمارے درمیان تشریف فرما تھے کہ آپ نے اپنی نظر آسمان کی طرف اٹھائی اور دیکھا۔ پھر آپ نے اپنی نظر جھکالی اور اپنا ہاتھ اپنی پیشانی پر رکھا اور فرمایا سبحان اللہ! سبحان اللہ! کیا ہی سختی نازل ہوئی۔ کہتے ہیں کہ ہم ایک دن رات خاموش رہے لیکن ہم نے سوائے بھلائی کے کچھ (اور مصیبت نازل ہوتے) نہ

دیکھی۔ محمد بن عبداللہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں پھر میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ وہ کیا سختی نازل ہوئی تھی۔ آپ ﷺ نے فرمایا وہ قرض کے بارے میں تھی۔ اس ذات کی قسم ہے جس کے قبضہ میں محمد کی جان ہے اگر کوئی شخص اللہ کے راستے میں قتل کیا جائے پھر زندہ ہو پھر (دوبارہ) اللہ کی راہ میں قتل کیا جائے پھر زندہ ہو جائے پھر (تیسری مرتبہ) اللہ کی راہ میں قتل کیا جائے پھر دوبارہ (قیامت کے دن) زندہ ہو اور اُس کے ذمہ قرض ہو تو جب تک اُس کا قرضہ ادا نہ کیا جائے وہ جنت میں داخل نہ ہوگا۔

البتہ تین طرح کے لوگ ہیں جن کے قرض اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اپنی رحمت سے خود اُتار دیں گے۔

8- روی ابن ماجہ مرفوعاً ان الدائن یقتص یوم القیامة الا من تدین فی ثلاث خلال ای

خصال رجل تضعف قوته فی سبیل اللہ فیستدین لیتقوی بہ علی عدوہ و رجل یموت عندہ المسلم فلا یجد ما یجهزه الا الدین و رجل خاف علی نفسه فینکح خشية علی دینہ فان اللہ تعالیٰ یقضی عنہ ہولاء یوم القیامة (مرفاۃ المفاتیح ص 104 ج 6)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا قیامت کے دن قرض خواہ کو پورا پورا بدلہ دلایا جائے گا مگر اُن لوگوں سے جنہوں نے تین وجہوں سے قرض لیا ہو۔ ایک وہ شخص جس کی اللہ کی راہ میں قوت کمزور ہوگئی ہو (مثلاً ہتھیار ضائع ہو گیا ہو) اور وہ قرض لے تاکہ (ہتھیار خرید کر) دشمن پر اپنی قوت کو بڑھائے۔ دوسرا وہ شخص جس کے سامنے کسی مسلمان کی موت ہوگئی ہو اور قرض لیے بغیر وہ اس کی تجہیز و تکفین نہ کر سکتا ہو اور تیسرا وہ شخص جو اپنے اُوپر زنا میں مبتلا ہونے کا خوف رکھتا ہو تو وہ اپنے دین کو بچانے کے لیے قرض لے کر نکاح کر لے۔ یہ لوگ ہیں کہ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ ان کی طرف سے قرض کی ادائیگی خود کریں گے۔

اسی حدیث کے مضمون کی وجہ سے ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں :

ثم قيل الدائن الذي يحبس عن الجنة حتى يقع القصاص هو الذي صرف ما استدانہ فی سفہ او سفر و اما من استدان فی حق واجب کفاکة و لم یتربک و فاء فان اللہ تعالیٰ لا یحسبه عن الجنة ان شاء اللہ تعالیٰ لان السلطان کان علیہ ان یؤدی عنہ فاذا لم یؤد عنه یقض اللہ عنہ بارضاء خصمائہ.

پھر کہا گیا ہے کہ قرضدار جس کو حساب برابر کرنے تک جنت میں داخل میں داخلہ سے روک دیا جائے گا یہ وہ ہوگا جس نے لئے ہوئے قرض کو حماقت یا اسراف میں خرچ کیا ہو۔ رہا وہ جس نے کسی واجب حق کی وجہ سے مثلاً فاقہ کی وجہ سے قرض لیا ہو پھر اس کی ادائیگی کے بقدر مال نہ چھوڑا ہو تو امید ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے جنت پر داخلہ سے نہ روکیں گے کیونکہ ایسی صورت میں پہلے تو حکمران کے ذمہ آتا ہے کہ وہ بیت المال سے اس کا قرضہ ادا کرے اور جب اس نے ادا نہیں کیا تو اللہ تعالیٰ اس کی طرف سے ادا کریں گے اس طرح سے کہ اس کے قرض خواہوں کو اللہ تعالیٰ اپنے پاس سے کچھ دے کر راضی کر لیں گے۔

یہاں یہ بات زیادہ غور طلب نہیں کہ ماذون غلام اور کمپنی کے ڈائریکٹر جو قرض حاصل کرتے ہیں ان کو کوئی سخت مجبوری تو کیا عام مجبوری بھی نہیں ہوتی۔

تیسری نظیر : مضارب اور رب المال

مولانا لکھتے ہیں :

”جب تک رب المال مضارب کو دوسروں سے قرض لینے کی اجازت نہ دے مضاربیت میں بھی رب المال کی ذمہ داری اس کے سرمائے تک محدود ہوتی ہے چنانچہ اگر رب المال نے مضارب کو سرمایہ دیا اور مزید قرض لینے کی اجازت نہیں دی پھر کاروبار کے نتیجہ میں مضارب پر دیون واجب ہو گئے تو ایسی صورت میں رب المال کا زیادہ سے زیادہ اس کے سرمائے کی حد تک نقصان ہوگا اس سے زیادہ کا رب المال سے مطالبہ نہیں ہوگا بلکہ اس سے زیادہ کا ذمہ دار مضارب ہوگا کیونکہ اس نے رب المال کی اجازت کے بغیر قرضے لیے ہیں اس لیے وہی ان کا ذمہ دار ہے۔ ایسے ہی شیئر ہولڈر جو خود عمل نہ کر رہا ہے تو اس کی ذمہ داری کے محدود ہونے کی شرط مضاربیت کے اصول پر صحیح معلوم ہوتی ہے۔

البتہ یہاں یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ تقریباً تمام کمپنیوں کے پراسپیکٹس میں یہ بات درج ہوتی

ہے کہ کمپنی ضرورت کے مواقع پر بنکوں وغیرہ سے قرض لے سکے گی اور اور جو لوگ کمپنی کے شیئر ہولڈرز بنتے ہیں ان کو یہ بات معلوم ہوتی ہے لہذا جب وہ پراسپیکٹس کو دیکھ کر کمپنی کے حصہ دار بنتے ہیں تو ان کی طرف سے گویا معنوی اجازت ہے کہ کاروبار کے لیے قرض لیا جاسکتا ہے اور جب رب المال مضارب کو قرض کی اجازت دے دے تو اس کی ذمہ داری محدود نہیں رہتی۔

لیکن اس شبہ کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ پراسپیکٹس ہی میں یہ بات بھی درج ہوتی ہے کہ شیئر ہولڈرز کی ذمہ داری محدود ہوگی جس کا مطلب یہ ہوا کہ حصہ داروں کی طرف سے کمپنی کو قرض لینے کی اجازت اس شرط کے ساتھ ہوتی ہے کہ ہم پر ان قرضوں کی ذمہ داری لگائے ہوئے سرمائے سے زیادہ نہ ہو۔ لہذا اس کی صحیح نظیر یہ ہے کہ رب المال مضارب کو اس شرط کے ساتھ قرض لینے کی اجازت دے کہ اس کی ذمہ داری وہ خود برداشت کرے۔“ (اسلام اور جدید معیشت و تجارت ص 82)

ہم کہتے ہیں کہ مولانا کا یہ پورا کلام تین اعتبار سے محل نظر ہے :

1- مولانا مدظلہ نے یہاں دین اور قرض کو خلط کر دیا۔ مضارب بت مطلق ہو تو مضارب کو قرض لینے کا اختیار نہیں ہوتا جب تک رب المال خود اس کی مستقل طور پر اجازت نہ دیدے جبکہ مضارب کو نقد یا ادھار مال خریدنے اور فروخت کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ مال ادھار خریدنے سے دیون واجب ہوتے ہیں۔ مضارب نے رب المال کی اجازت کے بغیر قرض لیے ہوں تو ان کی ذمہ داری تو مضارب پر ہوگی لیکن دیون کی ذمہ داری تو رب المال پر ہوگی۔ مثلاً رب المال نے مضارب کو ایک لاکھ روپیہ دیا۔ مضارب نے پچاس ہزار کا سامان ادھار خریدا۔ پھر کسی قدر ترقی آفت سے یہ سامان مال اور نقدی ہلاک ہوگئی تو رب المال مزید پچاس ہزار کا ضامن ہوگا۔

1- ویملک المضارب فی المطلقة التي لم تقيد..... البیع ولو فاسدا بنقد و نسیئة

متعارفة (در مختار ص 540، 470)

ولا یملک الاقراض والا ستدانة و ان قیل له ذلک ای اعمل برایک لانہما لیسا من

صنيع التجار فلم يدخلا في التعميم ما لم ينص المالك عليهما فيملكهما (درمختار ص 541 ج 4)

(قوله والاستدانة) كما اذا اشترى سلعة بثمن دين و ليس عنده من مال المضاربة شئ من جنس ذلك الثمن. فلو كان عنده من جنسه كان شراء على المضاربة ولم يكن من الاستدانة في شئ (رد المختار ص 541 ج 4)

2- مولانا مدظلہ کا یہ آخری جملہ کہ ”رب المال مضارب کو اس شرط کے ساتھ قرض لینے کی اجازت دے کہ اس کی ذمہ داری وہ خود برداشت کرے“ اگر اس سے مراد مطلق قرض ہے خواہ کتنی ہی مقدار کا ہو تو اس شرط کو لگانا ہی فضول ہے کیونکہ مضارب بت مطلق ہو تب بھی مضارب کو قرض لینے دین کا اختیار نہیں ہوتا۔ یہ اختیار اسی وقت ملتا ہے جب رب المال خود اس کی مستقل طور پر اجازت دے دے۔

3- اور اگر مولانا مدظلہ کی مراد ہے کہ سرمائے کی حد تک رب المال مضارب کو قرض لینے کی اجازت دیتا ہے زیادہ کی نہیں جیسا کہ یہ بات مولانا کے اس جملہ سے عیاں ہے کہ ”حصہ داران کی طرف سے کمپنی کو قرض لینے کی اجازت اس شرط کے ساتھ ہوتی ہے کہ ہم پر ان قرضوں کی ذمہ داری لگائے ہوئے سرمائے سے زیادہ نہ ہو۔“ تب بھی یہ بے بات کی بات ہے کیونکہ رب المال مضارب کو ایک لاکھ روپے دیتا ہے اور کہتا ہے کہ تمہیں قرض لینے کی اجازت ہے لیکن مجھ پر تمہارے لئے ہوئے قرض کا ذمہ میرے لگائے ہوئے سرمائے سے زیادہ نہ ہوگا۔ مضارب اس مشروط اجازت پر کسی سے دس ہزار روپے قرض لیتا ہے اور کل ایک لاکھ دس ہزار کا سامان خریدتا ہے۔ پھر کسی قدرتی آفت سے سارا مال ہلاک ہو جاتا ہے۔ اب مضارب رب المال کو کہتا ہے کہ تم نے سرمائے کی حد تک قرض لینے کی اجازت دی تھی اور میں نے صرف دس ہزار کا قرض لیا ہے۔ لہذا تم اس قرض کے دینے کے ذمہ دار ہو۔ اور یہ صورت دس ہزار روپے تو کیا صرف دس روپے کے قرض میں بھی جاری ہوتی ہے۔

غرض قرض میں محدود ذمہ داری کی صورت صرف یہ ہے کہ رب المال مضارب کو قرض لینے کی اجازت سرے ہی سے نہ دے تا کہ نہ تو رب المال پر قرض کی ذمہ داری آئے۔ اور نہ ہی اس کو قرض کا فائدہ حاصل ہو جو اس طرح ہوتا ہے کہ مضارب قرض کی رقم بھی تجارت میں لگاتا ہے جس سے ظاہر ہے کہ نفع زیادہ

ہوتا ہے۔

اسی طرح کمپنی کے شیئر ہولڈرز کی قرض میں ذمہ داری صرف اسی صورت میں محدود ہوگی جب ان کی طرف سے ڈائریکٹران کو قرض لینے کی اجازت مطلقاً نہ ہو ورنہ اس کا مطلب تو یہ ہوگا کہ وہ قرض کے منافع تو کسی حد کے بغیر لینا چاہتے ہیں جبکہ قرض کی ذمہ داریوں کو اپنے اوپر محدود بلکہ مسدود رکھنا چاہتے ہیں۔ یہ بات الغرم بالغنم کے ضابطہ کے خلاف ہے۔

II- مولانا عثمانی مدظلہ کی تجویز کہ محدود ذمہ داری صرف پبلک کمپنیوں تک رہے :

So, the concept could be restricted, to the public companies only who issue their shares to the general public and the number of whose shareholders is so large that each one of them cannot be held responsible for the day- to- day affairs of the business and for the debts exceeding the assets.

As for the private companies or the partnerships, the concept of limited liability should not be applied to them, because, practically, each one of their shareholders and partners can easily acquire knowledge of the day-to-day affairs of the business and should be held responsible for all its liabilities.

There may be an exception for the sleeping partners or the shareholders of a private company who do not take part in the business practically and their liability may be limited as per agreement between the partners.

If the sleeping partners have a limited liability under this

agreement, it means, in terms of Islamic jurisprudence, that they have not allowed the working partners to incur debts exceeding the value of the assets of the business. In this case, if the debts of the business increase from the specified limit, it will be the sole responsibility of the working partners who have exceeded the limit. (Meezan Bank's guide to Islamic Banking p 231, 232)

”لہذا یہ تصور صرف پبلک کمپنیوں تک محدود رکھا جاسکتا ہے جو اپنے حصص پبلک کے لیے جاری کرتی ہیں اور جن کے حاملین حصص اتنے زیادہ ہوتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو روزمرہ کے تجارتی معاملات اور اثاثوں سے زائد قرضہ جات کا ذمہ دار نہیں بنایا جاسکتا۔ جہاں تک پرائیویٹ کمپنی یا شراکت کا تعلق ہے تو ان میں محدود ذمہ داری نہیں ہونی چاہیے کیونکہ ان کا ہر حامل حصص یا ہر شریک روزمرہ کے تجارتی معاملات پر واقف ہو سکتا ہے اور اس لئے وہ اس کی تمام ادائیگیوں کا ذمہ دار بن سکتا ہے۔ البتہ پرائیویٹ کمپنی کے غیر عمیل شریک (Sleeping Partner) یا حامل حصص جو تجارت میں عملاً شریک نہیں ہیں ان کی ذمہ داری محدود ہو سکتی ہے۔

اگر شرکاء کے مابین سمجھوتے کے تحت غیر عمیل شریک کو محدود ذمہ داری حاصل ہو تو فقہی اعتبار سے یوں سمجھا جائے گا کہ انہوں نے عمیل شرکاء کو اثاثہ جات سے زیادہ قرض لینے کی اجازت نہیں دی۔ اس صورت میں اگر کاروباری قرض اثاثہ جات کی مالیت سے تجاوز کر جائیں تو ان کی ذمہ داری محض عمیل پر ہوگی۔“

ہم کہتے ہیں کہ مولانا تقی عثمانی مدظلہ کی اس عبارت میں بھی چند باتیں محلِ نظر ہیں :

1- مولانا نے پہلے تو یہ لکھا کہ ”پرائیویٹ کمپنی اور شراکت میں محدود ذمہ داری نہیں ہونی چاہیے“

اور اس کی وجہ یہ بتائی کہ ”ان کا ہر حامل حصص یا ہر شریک کاروبار کے روزمرہ معاملات پر واقف ہو سکتا ہے اور

اس لیے وہ اس کی تمام ادائیگیوں کا ذمہ دار بن سکتا ہے۔“

خط کشیدہ الفاظ یعنی ”ہر حامل حصص یا ہر شریک“ میں عموم کی وجہ سے غیر عمیل شریک بھی داخل ہے اور ہر وہ حامل حصص بھی جو تجارت میں عملاً شریک نہیں۔

لیکن دوسرے ہی لمحے مولانا یہ لکھتے ہیں : ”البتہ پرائیویٹ کمپنی کے غیر عمیل شریک یا حامل حصص جو تجارت میں عملاً شریک نہیں ہیں اُن کی ذمہ داری محدود ہو سکتی ہے۔“

2- مولانا مدظلہ کی اس بات کو بھی تسلیم کر لیا جائے کہ پرائیویٹ کمپنی کے عمیل شرکاء جو تجارت میں عملاً شریک ہیں اور روزمرہ کے کاروباری معاملات اور کمپنی کے اثاثوں اور قرضہ جات کی تفصیل سے واقف ہوتے ہیں اور نہیں تو ہو سکتے ہیں ان کی ذمہ داری محدود نہیں ہونی چاہیے تو پھر یہی بات ہم پبلک کمپنی کے ڈائریکٹران کے بارے میں بھی کہہ سکتے ہیں کہ وہ روزمرہ کے کاروباری معاملات سے واقف ہوتے ہیں اور تمام اثاثوں اور قرضہ جات کی تفصیل ان کے سامنے ہوتی ہے کیونکہ وہ خود ہی سب کچھ کر رہے ہوتے ہیں لہذا ان کی ذمہ داری بھی محدود نہیں ہونی چاہیے۔

علاوہ ازیں خود مولانا مضارب اور رب المال کی نظیر بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

” لیکن یہاں شرعی نقطہ نظر سے اصل اشکال یہ ہے کہ مضاربیت میں رب المال کی ذمہ داری تو محدود ہوتی ہے مگر مضارب کی ذمہ داری محدود نہیں ہوتی۔ لہذا دائنین رب المال کے سرمائے میں زائد دیون مضارب سے وصول کر سکتے ہیں چنانچہ دائنین کا ذمہ خراب نہیں ہوتا۔“ (اسلام اور جدید معیشت و تجارت ص 82)

غرض مولانا مدظلہ کی خود کی بتائی ہوئی مضاربیت کی نظیر کو دیکھیں یا اس بات کو پیش نظر رکھیں کہ پبلک کمپنی کے ڈائریکٹران تمام امور سے نہ صرف واقف ہوتے ہیں بلکہ خود متصرف بھی ہوتے ہیں۔ مولانا مدظلہ کے پاس پبلک کمپنی کے ڈائریکٹر اور پرائیویٹ کمپنی کے ڈائریکٹر کے درمیان فرق کرنے کی کوئی ٹھوس وجہ نہیں ہے اور وہ جواب میں صرف اتنا کہتے ہیں کہ :

”لیکن کمپنی کے ڈائریکٹران کی ذمہ داری بھی محدود ہے اور خود کمپنی جو شخص قانونی ہے اس کی ذمہ داری بھی محدود ہے۔“

حالانکہ غور کرنے کا مقام یہی تو ہے کہ جب ڈائریکٹران کے ذمہ داری ہونے کے تمام اسباب موجود ہیں تو پھر غیر شرعی ملکی قانونی نے ان کو کیوں نظر انداز کیا اور ایک فرضی شخص کا سہارا لے کر ان کو مالی تحفظ کیوں فراہم کیا اور کیا شریعت اس کی تائید یا تصویب کرتی ہے۔

III- کمپنی کی محدود ذمہ داری کے حق میں دی گئی مولانا عثمانی کی ایک اور دلیل اور اس کا جواب :

مولانا تقی عثمانی مدظلہ لکھتے ہیں :

”خصوصاً جبکہ کمپنی کے ساتھ معاملہ کرنے والا یہ دیکھ کر معاملہ کرتا ہے کہ یہ کمپنی لمیٹڈ ہے میرا حق صرف اثاثوں کی حد تک محدود ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ لمیٹڈ کمپنی کے ساتھ لمیٹڈ لکھنا ضروری ہوتا ہے۔ پھر کمپنی کی بیلنس شیٹ بھی شائع ہوتی رہتی ہے۔ قرض دینے والا بیلنس شیٹ کے ذریعے سے کمپنی کا مالی استحکام دیکھ کر قرض دیتا ہے۔ غرضیکہ جو شخص بھی لمیٹڈ کمپنی سے معاملہ کرتا ہے وہ علی بصیرت کرتا ہے۔ اس میں کسی قسم کا دھوکہ یا فراڈ نہیں ہوتا۔“ (اسلام اور جدید معیشت و تجارت ص 83)

مولانا مدظلہ کی بات کا جواب یہ ہے کہ اسلام میں دین و قرض کی ذمہ داری سے سبکدوشی کے صرف دو ہی طریقے ہیں، یا تو مقروض کی جانب سے ادائیگی یا قرض دہندہ و دائن کی جانب سے معافی۔

الدین الصحيح هو فی التویر وغیرہ مالا یسقط الا بالاداء او الابرء
(شرح المجله ص 24, 37)

اُب جب شریعت قرض و دین سے سبکدوشی کے صرف دو ہی طریقے بتاتی ہے اور ان کے نہ ہوتے ہوئے قرض و دین کی ذمہ داری کو قیامت تک باقی بتاتی ہے اور قرض لینے کی کوئی مجبوری بھی نہیں ہے تو محدود ذمہ داری صرف سرمایہ دارانہ ذہنیت کا تحفظ ہے تو اس کا کیسے اعتبار کیا جاسکتا ہے۔

علاوہ ازیں اس میں دو باتیں اور بھی ہیں :

1- جیسے ہم نے مثال دے کر بتایا تھا کہ نقصان کسی قدر ترقی آفت سے اچانک بھی ہو سکتا ہے۔ لہذا کمپنی کے مالی استحکام کو دیکھ کر دین کا معاملہ کرنے کے باوجود دائن کو نقصان اٹھانے کی نوبت آسکتی ہے جس کے لئے وہ ذہنی طور پر تیار نہ ہو۔

2- کمپنی کو قرض عام طور سے بینکوں اور مالی اداروں سے ملتے ہیں جو کمپنی سے بھی بڑھ کر سرمایہ دارانہ ذہنیت رکھتے ہیں۔ وہ رہن و گروی کے بغیر تو قرض دیتے ہی نہیں۔ کمپنی کے مالی خسارہ یا خستہ حالات کے باوجود اگر وہ مالیاتی ادارے رہن کی اصل مالیت سے کہیں بڑھ کر قرض دیتے ہیں تو ایسا ان کے ملازمین کی کمپنی کے ساتھ ملی بھگت سے ہی ہو سکتا ہے۔

3- کمپنی کی مالی حالت کچھ کمزور دیکھ کر بھی اگر کوئی اس کے ساتھ دین کا معاملہ کرتا ہے تو دین کی وصولی کی توقع پر کرتا ہے۔ خواہ اصلانہ یا تحلیل شدہ کمپنی کے اثاثوں سے۔ معافی کی نوبت تو اس کے بعد آتی ہے اور کمپنی کو قانونی طور پر جو محدود ذمہ داری حاصل ہے اس کی بنیاد پر اس کی طرف معافی طلب کرنے کو منسوب بھی نہیں کیا جاسکتا اور جب کمپنی کی جانب سے معافی کی طلب نہیں ہے تو دائن کی طرف بھی معاف کرنے کو مقدر نہیں مانا جاسکتا۔ لہذا مولانا مدظلہ کا یہ فرمانا کہ ”جو شخص بھی لمیٹڈ کمپنی سے معاملہ کرتا ہے وہ علی بصیرۃ کرتا ہے اس میں کسی قسم کا دھوکہ یا فراڈ نہیں ہوتا“ حقیقت سے بہت دور ہے۔ و آخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین۔

